MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE DU COLLEGE PHILOSOPHIQUE ET THEOLOGIQUE S. J. SAINT-ALBERT A LOUVAIN

89e ANNEE

TOME LXXIX

1957

ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S.A.
28, Rue des Sœurs Noires
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
Collège Phil. et Théol. S.J. S.-Albert
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe).

47416

V. 79
1957

N° 1 1957 Janvier

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Horoscope du Mouvement Biblique

« Comment pourrais-je comprendre si personne ne me guide? » (*Act.*, VIII, 31).

I

On appelle « mouvement biblique » le courant qui porte, de nos jours, vers la lecture de l'Ecriture, à même le texte, le peuple chrétien. Pour la France et la Belgique, on peut dater de 1945, environ, l'épanouissement de cette curiosité sainte. La librairie en soit témoin, comme du printemps, le coucou chantant. Une traduction française, en un volume, faite sur les textes originaux, de préférence à la Vulgate, avait paru il y a plus de dix lustres : celle du chanoine Crampon. C'était la première du genre; elle détenait un monopole de fait. Or voici dix années que nous nous voyons présenter simultanément ou presque, les Bibles du Cardinal Liénart, de Maredsous et de Jérusalem; chacune en plusieurs formats. Offres concurrentes, assurées d'une demande à laquelle Crampon l'ancêtre avait longtemps suffi. Offres qui stimulent en retour les demandes et les multiplient. Le besoin de posséder une Bible française n'est plus particulier à une minorité de clercs ou de laïcs lettrés. Or cette acquisition entraîne les lecteurs à réclamer des explications, à mesure qu'ils constatent que le sens du texte sacré se dérobe, que l'harmonisation en est malaisée, ou que son enseignement suscite des problèmes nouveaux.

Ils interpelleront donc les doctes, solliciteront leur avis, les prieront, pour faire bref, d'organiser quelque cercle où l'on puisse mutuellement s'interroger et s'éclairer. C'est cela le mouvement biblique : une Bourse aux valeurs religieuses, telles qu'on les trouve inscrites dans l'Ecriture, ou qu'elles en dérivent. C'est un mouvement par le va-et-vient de la pensée autour du texte fixé; il est biblique parce que son objet sera de pénétrer les arcanes scripturaires. Notons tout de suite qu'étant mouvement, il entraîne et tire à sa suite,

jusqu'à la foule dont la réflexion est débile, le besoin de l'Ecriture imaginaire plutôt que ressenti. « Biblique » pour elle, ce n'est qu'un adjectif à la mode et elle en mettrait partout. C'est l'inévitable rançon des grands mouvements spirituels. Il y eut la croisade des enfants en marge de celle de Godefroid de Bouillon. Mais ces doublures sont parfois embarrassantes et, si l'on veut tirer un horoscope exact du mouvement biblique, il en faut tenir compte pour l'en décharger.

II

Ce mouvement a une préhistoire et qu'il faut raconter précisément pour éviter le danger de croire qu'avant sa proche aurore il n'était que ténèbres. Au temps où les Français votèrent trois dimanches de suite, une caricature représentait deux religieuses dont l'une demandait à l'autre : « Que faisiez-vous le dimanche quand vous ne votiez point? » Des snobs seraient tentés de s'enquérir de ce que faisaient les bons catholiques avant l'ère biblique. Ils servaient Dieu, à l'école de Jésus-Christ, tout comme à présent et s'instruisaient par de bonnes lectures; celle des évangiles, entre autres. Bien avant 1900, dans les écoles des Frères, la leçon d'histoire sainte était quotidienne et, le dimanche, on expliquait l'évangile de la messe. Mais au cours des humanités classiques, alors qu'on familiarisait les élèves avec les auteurs anciens, le texte biblique leur demeurait voilé. C'est par le songe de Booz ou par Eloa qu'ils en percevaient quelques sons. Innombrables étaient les vies de Jésus; le succès de Fouard tenait du paradoxe. Mais on était loin de l'effervescence printanière dont nous sommes aujourd'hui les témoins.

Dans notre recherche des origines de ce mouvement contemporain et du milieu où il germa, écartons tout de suite ce qui fut, au début du XIX^{e} siècle, « la question biblique ». Elle est née de la découverte de l'Orient ancien, Egypte, Mésopotamie, aussi bien littéraire qu'archéologique. Ce fut une révélation concurrente de la biblique. La vision des grands *scholars* du XVII^{e} siècle, tant protestants que catholiques, était totalement dépassée. Il fallait reprendre à nouveau tous les problèmes et la comparaison coutumière, héritée des Pères, entre les écrits hébreux et les classiques gréco-latins ne portait plus.

Mais la question biblique était terrain de controverse. Les découvertes réservaient des surprises et chacun les interprétait selon ses vues philosophiques. Le protestantisme libéral en tirait profit, et aussi le rationalisme. La question biblique était névralgique. En France, l'expérience de la *Vie de Jésus* de Renan avait appris tout ensemble le danger de certaines méthodes et l'inefficacité de certaines réfutations, d'ailleurs fort éloquentes. Des clercs, stimulés par l'optimisme de Léon XIII, se mirent à l'œuvre pour exorciser l'ancien élève de

Saint-Sulpice. Ils s'appelaient Vigouroux, Loisy, Lagrange. Evoquer ces noms, c'est rappeler combien divergeaient les chemins où ils s'engagèrent et combien la question biblique pouvait être surprenante en ses conclusions ; étant convenu que chacun y trouve, comme dans les auberges espagnoles, ce qu'il y apporte.

L'autorité suprême se devait d'intervenir. Tâche délicate ; nul ne songeant à contester l'intérêt des acquisitions récentes, mais bien l'usage doctrinal qu'on serait tenté d'en faire. La Bible devenait un chantier. Or les esprits étaient mal préparés à faire le départ entre la Tradition et l'enseignement reçu, par la seule raison qu'il était reçu. Des controverses du XVII[e] siècle, on avait gardé dans les séminaires l'habitude d'attacher un grand prix à défendre les attributions d'auteurs et l'intégrité des œuvres. On se refusait à n'y voir que de pures questions de critique littéraire ou historique. Elles étaient le boulevard de l'inerrance des Ecritures. Renan raisonnait de même en ses *Souvenirs de jeunesse*, où, dans les ornières de l'enseignement scolaire, il embourbait le char biblique. Nous avons démêlé l'écheveau, grâce aux travaux de pionniers qu'on força, de leur temps, à marquer le pas, mais ce serait une erreur de perspective de railler ceux-là qui restèrent pris dans les fils. Il suffit de lire la note grave et modérée que Dom Athanase Miller et le R. P. Kleinhans, respectivement secrétaire et sous-secrétaire de la Commission biblique, ont consacrée à la nouvelle édition de l'*Enchiridion biblicum*, recueil de textes officiels concernant la question biblique. Ils insistent sur le danger urgent que représentait à cette époque la critique libérale pour une opinion prise au dépourvu, et, distinguant parmi les actes du magistère ecclésiastique ceux qui traitent de solutions concernant les vérités de foi ou de mœurs et ceux qui ne s'y rapportent d'aucune façon, ils sont d'avis que la vigilance de l'Eglise peut se relâcher sur cet article parce que nous sommes mieux formés et partant plus efficacement prémunis. C'était déjà le sens de l'encyclique de Pie XII, du 30 septembre 1943, qui ouvrait aux exégètes de métier un crédit d'orthodoxie jadis contesté aux temps du modernisme. La lettre du R. P. Vosté, O.P., secrétaire en son temps de la même Commission biblique, adressée le 16 janvier 1948 au cardinal Suhard, sur les problèmes du Pentateuque, est dans le même esprit. Aux exégètes de chercher ; le champ leur est ouvert et les historiens classiques ne constituent plus une référence obligatoire pour déterminer le style des premiers chapitres de la Genèse. La Vulgate à son tour, sans rien perdre de son autorité de version officielle dans l'Eglise latine, n'a plus le privilège, dont rêvaient des esprits aventureux, d'être la norme finale du texte biblique. L'introduction au psautier, que l'Institut Biblique Pontifical a édité sur l'ordre de Pie XII, est un modèle de critique textuelle moderne, et la Commission biblique par une lettre du 20 août 1941 a condamné sévèrement un pamphlet anonyme diri-

gé contre le recours des exégètes à l'hébreu ou aux versions grecques et orientales. Au bout de cinquante années de controverses pénibles et de travail acharné, la question biblique se dégage de vues chicanières qui détournaient de l'étude du texte sacré la prudence des séminaristes et laissaient aux clercs un souvenir mêlé de leur initiation à la Parole de Dieu.

D'autant plus que l'autorité romaine, si elle entourait de clôture le terrain vague des hypothèses, ne relâchait en rien ses exigences sur l'effort scientifique qu'elle exigeait des maîtres et des élèves. Le programme, dès le règne de Pie X, des études bibliques était vaste et minutieux. Il n'a pas diminué, au contraire, dans la dernière instruction de la Commission biblique du 13 mai 1950, où elle achemine les curiosités vers l'étude synthétique de la doctrine sans rien rabattre de l'encyclopédie des disciplines positives.

L'on comprend à présent que le mouvement biblique n'a pas été mis directement en branle par l'immense effort d'érudition des spécialistes. Ces derniers s'adressaient aux doctes et souvent disputaient avec eux pour assurer leurs positions. Les publications étaient rares qui visaient, je ne dis pas les laïques, mais les clercs. Les bons auteurs se sentaient découragés par la difficulté de rendre accessible l'état du problème, et d'autant plus que ses données changeaient sans cesse. Le public était gagné par ce défaitisme et par la pensée qu'il s'engagerait à la suite des gens du métier dans une forêt d'hypothèses. D'ailleurs les exégètes étaient intimidés par la défiance dont on les entourait. Le supérieur d'un couvent de Jérusalem n'enferma-t-il pas dans l'enfer de sa bibliothèque les œuvres de Dom Calmet? Il lui était devenu suspect par les éloges qu'en avait faits à l'occasion le P. Lagrange. De leur côté, les laïques et les clercs non spécialisés renonçaient à saisir les finesses, jugées finasseries, des savants. Ils craignaient quelque tour de passe-passe. L'ombre de Renan planait sur l'exégèse. L'exemple de Claudel est typique. Il a habité la Bible, sa vie durant, et il est un des artisans du mouvement biblique. Mais qu'il était farouche, et jusqu'à l'injustice, vis-à-vis des chercheurs ecclésiastiques! Il semble qu'il avait sacrifié à sa foi réinventée la tentation d'affronter certains problèmes. Nous savons par Henri Guillemin, qui l'a dit dans un entretien à la radio romande, comment, en 1899, à l'un de ses retours de Chine, il s'arrêta à Jérusalem et eut un long entretien avec le P. Lagrange. Il n'en retira rien d'utile. Son esprit répugnait à des détours indispensables si l'on veut traiter la Parole de Dieu avec le respect qu'elle réclame pour être bien entendue.

La Bible livre sacré « car nul n'y touche », comme disait ce polisson de Voltaire. Il est difficile pour les Français d'être familiers avec les choses divines. Jacques Copeau, entre mille dons, avait celui de lire admirablement Homère et Péguy. A plusieurs reprises, on tenta

de l'aiguiller sur les récits bibliques si dramatiques, et si simples en même temps. Il répugnait à traiter comme une matière d'art le péché de David ou les épousailles de Rébecca. Il y vint pourtant... en 1940! Il s'enquit des bonnes versions et se promit de mettre quelques textes à l'étude à partir de juin. Les événements en disposèrent autrement, mais l'on peut voir, par cet exemple, comment des esprits sensibles au sacré tendaient à l'enfermer plutôt qu'à le livrer au public.

III

Voici, je pense, quels sont les vrais responsables du mouvement biblique.

Avant la guerre de 1914, les réformes de Pie X, préparées déjà, sous Léon XIII, par les bureaux, remirent en honneur la communion quotidienne et l'initiation eucharistique des petits enfants. Aucun passéisme dans ce retour à la tradition, mais une vue mieux assurée du réalisme sacramentel. L'Eucharistie récompense de nos efforts, sorte de friandise réservée aux gens de bonne conduite, redevenait la nourriture des âmes droites et un fortifiant pour les organismes débiles.

Surtout, la réforme créait un courant de familiarité sainte avec les dons de Dieu. C'est de ce temps que datent les encouragements à regarder l'hostie au moment de l'élévation. Révolution minuscule mais pleine de sens. Il y avait des chances que l'élévation eût été instituée pour montrer au peuple le pain consacré, qu'il était d'ailleurs invité à contempler tout son soûl dans l'ostensoir. Non! un protocole s'était substitué que les sexagénaires ont subi, étant gamins, et qui consistait à piquer du nez tout au cours des deux consécrations, quitte à se faire par-dessous des niches ou des grimaces en attendant l'ultime coup de sonnette.

La réforme du chant d'Eglise, avec l'illusion que le plain-chant pourrait être exécuté par le peuple, en dépit de ses trop réelles difficultés d'interprétation, ouvrit l'oreille des fidèles à des textes ordinairement noyés dans une mélodie luxuriante. Le bréviaire restitua aux clercs la récitation intégrale du psautier hebdomadaire. Le calendrier liturgique rendit sa place au propre du temps et dégagea les dimanches des fêtes indiscrètes. Il fallut, dans les sacristies, remettre à neuf ou acquérir l'ornement vert tombé en désuétude.

Voilà pour les interventions de la hiérarchie. Ajoutons que Pie X porta la première atteinte, encore bien timide, à la discipline en vigueur du jeûne eucharistique.

Cependant le mouvement liturgique naissait à Louvain, inventé par Dom Lambert Bauduin. L'année liturgique de Dom Guéranger flo-

rissait depuis longtemps mais elle était volumineuse et difficile à emporter à l'église, encore qu'on en ait réduit le format. Dom Bauduin lança le préjugé de la « partition ». On assiste à la messe comme au concert en suivant le texte. C'était là une dévotion très moderne qui supposait le missel plénier d'origine assez récente, et une curiosité de lettrés. Elle prit cependant et mit les fidèles en contact avec les textes de l'Ecriture. Non seulement les péricopes des lectures publiques, mais aussi les chants qui sont tirés des psaumes. Or l'enchantement de prendre contact avec toutes ces belles choses se doublait de plus d'une énigme. L'envie de retrouver le contexte des centons isolés dans la liturgie éveillait un intérêt scripturaire. On subissait la nostalgie des sources. Crampon cependant était à portée de la main et plus d'un s'en servit pour doubler son missel.

C'est ainsi qu'en 1914 une partie du peuple chrétien se trouvait mieux au fait des trésors enfouis dans la tradition catholique et mieux à même d'en user. Les fidèles participaient à des modes de prier, de recevoir les sacrements, de s'instruire des mystères de la foi dont leurs dignes parents ne savaient pas grand-chose. Le goût de l'authentique, de l'immédiat remplaçait les préparations trop étudiées, héritées des deux derniers siècles.

La guerre précipita le mouvement. Les œuvres de jeunesse y aidèrent et singulièrement la J.O.C. Ces jeunes gens, pour nourrir leur dévouement, étaient avides de viandes fortifiantes. Ils ne reculaient pas devant l'étude de la théologie et c'est pour eux qu'on publia des traités délestés de syllogismes. Il y avait dans l'air une odeur de « conversion » ; les vocations tardives se présentent qui n'ont pas débuté par l'antichambre des humanités classiques. A ce public ardent, désireux de connaître sa foi pour la communiquer, il faut des formules qui se changent tout de suite en vie. Le mouvement liturgique de partition ne suffit plus aux âmes ; on va vers la liturgie de participation, que sanctionnera le nouvel *Ordo* de la semaine sainte. Ce qui restait de souci archéologique a disparu pour faire place à une pastorale de la liturgie déjà dessinée dans l'encyclique de Pie XII.

Le mouvement biblique se dessine. La librairie lance la collection « *Verbum salutis* », bien savante encore mais utile aux presbytères, trop pauvres pour acquérir de gros volumes. En 1932, un éditeur brugeois songe à lancer une bible répartie en études synthétiques des différents écrits de l'A.T. Des collaborateurs pressentis saluèrent le projet avec enthousiasme. Tout semblait près d'aboutir. Comme le monothéisme d'Aménophis IV, il fut sans lendemain. Mais il se fonde à Bruxelles une Ecole des sciences religieuses où l'on fait de la théologie et où l'Ecriture a sa chaire. Comme à l'Ecole supérieure Marie Haps, où l'on forme des femmes du monde. Un peu partout, des conférences bibliques trouvent leur auditoire. Oh ! il faut mettre des

mitaines ! Le public est farouche encore ; évitons de l'ennuyer par trop d'érudition. C'est de la vulgarisation. Il faut apprendre à taire les questions épineuses ou compliquées ; à les citer très vite, en passant, pour soulager sa conscience ; à gagner au plus tôt les plages de la synthèse. Mais au siège parisien de la Ligue féminine d'Action catholique on peut entretenir de S. Paul son auditoire, trois printemps de suite et aborder l'épopée des Patriarches. Comme je n'édite pas un palmarès, c'est d'une âme égale que je me résigne à oublier bien d'autres institutions qui furent florissantes.

De nos jours, le mouvement biblique a reçu du Pape sa dernière sanction. Une lettre du 15 décembre 1955 organise les cercles bibliques en les mettant sous la tutelle de l'Ordinaire diocésain. Le temps des improvisations généreuses est révolu. Un cercle biblique est une institution ecclésiastique en même temps qu'un Cénacle. L'Esprit Saint y descend, mais invité par l'Evêque, comme à Corinthe, au temps de S. Paul, les charismes étaient réglementés par l'Apôtre.

IV

Le mouvement biblique a le vent en poupe. Son horoscope est heureux : il est bien né, au sein même de l'Eglise, mêlé à d'autres mouvements qui l'ont appelé et le complètent : liturgique, patristique, auxquels s'ajoutent le souci de l'unité chrétienne, la sympathie pour les juifs. Toute espèce de curiosités qui se tiennent et répondent à un même besoin conquérant d'explorer le mystère du Christ en remontant aux sources. Inquiétude très moderne aussi, répondant à celle du monde tel que deux folles guerres l'ont laissé, désenchanté du passé qui a failli, préoccupé de tirer parti des ruines pour construire une cité hospitalière à toutes les misères. L'Occident humilié par ses défaites se découvre sensible à des souffrances qu'il croyait lui être étrangères. Il accepte de prendre parti contre son passé pour redresser les torts commis. Telles sont du moins les dispositions de beaucoup d'hommes en peine d'établir le dialogue avec leur prochain, quelle que soit la couleur de sa peau. Les chrétiens veulent saisir cette chance de porter la Bonne Nouvelle libérée des entraves du nationalisme et de l'esprit de caste. Ils rêvent d'une religion ouverte, universelle en ses dimensions, apostolique en sa compréhension, qui étale aux yeux de tous les richesses accumulées depuis les origines dans l'Eglise.

Ce mouvement biblique, la hiérarchie l'a provoqué, indirectement, par l'approfondissement de sa doctrine sacramentelle. Elle y aide à présent et le prend sous sa protection. En améliorant le texte du psautier, Pie XII réhabilite ce qui fut le constant souci des Pères, et non seulement du spécialiste qu'était S. Jérôme : prier avec intel-

ligence, sur un texte vrai, donc épuré, quelle que soit la beauté pittoresque des broussailles. Un contresens est une tache qui dépare l'Ecriture. En accordant, de surcroît, la liberté de dater les écrits inspirés selon les règles de la critique divinatoire, il a permis qu'on écrivît enfin une histoire de la révélation.

Ce sont de grands avantages, dont il va falloir apprendre à se servir. Les spécialistes ont été formés à la méthode en même temps qu'à la circonspection pendant un demi-siècle. Ils savent s'y prendre. Mais pour les autres, ceux qui s'embrigadent de confiance dans le mouvement biblique, un noviciat ne sera pas inutile.

Le P. Bouyer a raison : distribuer des bibles n'est qu'un premier pas, et qui ne mène pas loin. Encore fallait-il le franchir, sous peine de piétiner avec enthousiasme comme les chœurs d'opéra. Procédons à l'étape suivante : ouvrir la Bible devant les membres de tel ou tel cercle, et la gloser. Leur inculquer tout d'abord que l'Ecriture est difficile à comprendre parce qu'elle renferme les secrets divins. Sous forme de confidences, soit de communications, c'est entendu, mais pour la bien saisir il y faut et la grâce et l'étude. L'Ecclésiastique est formel sur ce point dans son éloge du scribe de la Loi.

Les introductions et commentaires vont donc se multipliant. Il n'est pas équitable de dire qu'enivrés de liberté ils ont sacrifié outre mesure aux nouveautés périmées du protestantisme libéral. Ils se sont même interdit, la plupart du temps, d'écraser la doctrine sous l'érudition. L'effort vers la synthèse a été généreux, mais l'impatience des chalands est grande ; ils voudraient tout posséder à la fois ; on ne sait auquel entendre. Crise de croissance et qui tuerait l'avenir si elle perdurait. Tel est notre horoscope du mouvement biblique.

Le travail, voilà ce qui s'impose aux guides comme à ceux qu'ils conduisent. Nous sommes ramenés aux lieux où règne « la question biblique ». L'aspirine a une cause finale : la migraine. Pour la calmer, s'entend, non pour la provoquer. Sans migraine, pas d'aspirine, mais aussi, pas sans laboratoires où on l'inventa. Elle est un produit scientifique. Le mouvement biblique aussi procédera de l'étude, et très minutieuse, et très étendue. Rien de ce qui peut éclairer le sens de l'Ecriture : philologie, archéologie, histoire des institutions, des doctrines, de la théologie ne lui sera étranger. Mais comme pour l'aspirine, on administrera au patient toute cette science, en lui donnant congé d'en ignorer les démarches originelles.

Quand on voit ce que l'Eglise exige aujourd'hui des maîtres qu'elle députe à l'enseignement de l'exégèse, l'on comprend que nous n'exagérons pas. Mais des élèves également, futurs pasteurs d'âmes, elle réclame beaucoup, car non seulement elle organise leurs cours, mais, voilà le point capital, elle les invite à lire et relire quotidiennement la Bible, à la fréquenter, à l'acquérir mentalement dans sa lettre et son

esprit. Ceci est grave! au sens premier du mot : lourd. Avant l'an 40, quand on cherchait à gagner les clercs au commerce des Ecritures, leur bonne volonté était entière. Ils demandaient qu'on leur indiquât des commentaires, beaucoup de commentaires; ils étaient prêts à faire la dépense. Si on leur répondait que la solution n'était pas là; qu'il fallait lire la Bible, en hébreu, en grec, ou simplement dans Crampon, selon leur don particulier, mais qu'il fallait la lire et la relire, ils se rembrunissaient. N'était-ce que çà? et relit-on de nos jours quoi que ce soit? Pourtant il fallait y insister. Il y a dans l'Ecriture des difficultés, sinon insolubles, du moins jamais résolues. L'exposé s'en trouve dans les commentaires. A quoi bon l'apprendre? on l'oubliera très vite. Mais si relisant le texte, on achoppe à chaque coup au même passage, c'est le moment de recourir aux doctes. Le besoin d'explication doit venir de la difficulté ressentie, et non s'imposer a priori. A quoi bon savoir qu'il y a deux leçons d'un texte si c'est pour ne pas le lire? A quoi bon savoir qu'il y a un wagon-restaurant entre Messine et Palerme, si nous ne devons jamais nous rendre en Sicile? Comme un employé d'agence de voyage qui ne quitte pas son bureau, le clerc qui ne s'est jamais engagé dans le texte sacré mais n'en sait que ce que les autres en disent, ignore bonnement les Ecritures.

Le mouvement biblique vise à propager une culture fondée sur la fréquentation de Dieu parlant en ses Ecritures, et non pas une connaissance encyclopédique. Les hypothèses iront leur train, grâce aux découvertes que réserve aux fouilleurs l'Orient ancien; et à leur suite, les disputes. Si les liseurs de la Bible les devaient connaître toutes et prendre parti, ils deviendraient des maîtres en Babel, et le mouvement s'arrêterait. Si les clients du pharmacien connaissaient, des remèdes qu'ils achètent, autre chose que le nom et les propriétés, ils seraient pharmaciens et ne guériraient pas. Tout ce qu'on leur demande est d'être assez progressistes pour ne pas jurer que par le séné. De même, que les clients de la Bible sachent endurer qu'une leçon soit douteuse et que deux traductions se disputent leur suffrage; il suffit. Le travail est ailleurs, à l'intérieur de nous. Faute d'y mettre la main, il ne se fera pas tout seul.

Pour le liseur à répétition, quelle sera donc la méthode? Distinguons entre les pasteurs d'âmes, les *chairmen* des cercles bibliques et leurs auditeurs. Le but leur est commun; les moyens différents.

Le but c'est d'acquérir une connaissance empirique de Dieu à travers sa révélation. Abraham est l'exemple le plus clair de cette démarche de l'esprit guidé par la grâce. Il acquit assez de connaissance théologique pour écarter les dieux de ses pères; assez de vie intérieure pour miser sur la parole de Celui qui l'appelait sans titres évidents; assez de fidélité pour le suivre dans les démarches aven-

tureuses qu'Il lui imposait; assez de confiance pour croire à des promesses exorbitantes. La lecture de la Bible ne nous enseignera pas des vérités étrangères au catéchisme, mais elle nous les présentera sous la forme d'expériences vécues par les héros de la religion, et il nous restera la tâche suprême de les ajuster à notre expérience personnelle de Dieu. La Bible est son milieu; qui se prolonge dans l'Eglise; qui aboutit à chacun d'entre nous. Lire la Bible, c'est nous mettre à la suite des saints qui la peuplent... et des pécheurs.

Le but est encore de pénétrer dans une atmosphère de surnaturel raconté, partant historique, dont la suite crée une tradition qui nous enserre encore. La Bible c'est la mise en œuvre littéraire et doctrinale de cette tradition, élaborée par cent auteurs différents, renchérissant les uns sur les autres. Les mœurs divines y éclatent avec les à-coups événementiels de la Providence; les lois internes de la sympathie de Dieu pour les petits, les déshérités, de son antipathie pour les superbes, les nantis.

Le commerce assidu, réfléchi, avec les Ecritures doit nous mener à nous forger une synthèse plus spontanée, plus primesautière que celle que nous pourrions tirer d'écrits didactiques, parce que la formulation biblique est précisément plus hardie, paradoxale, familière. Plus lâche, d'un mot; et non moins exacte. Mais cette exactitude demande une continuelle mise au point.

On l'obtiendra à force d'intelligence. Le moyen de comprendre, sera d'éviter toute cristallisation de sa pensée autour d'un texte isolé. C'est le danger de l'Ecriture livrée à des esprits simplistes; un verset les hante; ils laissent tomber le reste. La Bible est un tout organique, par le fait que son auteur est Dieu s'adressant à nous. Il le faut écouter, jusqu'au dernier mot, sans l'interrompre et prétendre le devancer. Il faut donc parcourir sans cesse toute la Bible en son étendue; la voir des yeux de l'âme à chaque pas; laisser les versets s'appeler l'un l'autre, pour se compléter, pour se corriger. Cela suppose une sensibilité biblique qui dépasse de beaucoup les ressources d'une concordance. L'habitude, seule, la peut procurer. Ainsi la souris qui hante le château de Versailles. Elle a le sens de l'orientation et se rend tout à son aise des appartements du Roi à ceux de la Reine. Quand elle entend les gardiens dire aux visiteurs que le passage de l'entresol qui les reliait a été bouché, elle rit sous cape car elle l'emprunte tous les jours.

Voilà assigné le but à tous ceux qui s'engagent dans le mouvement biblique. Il s'agit de créer un humanisme où la pensée du chrétien se meuve dans les Ecritures avec cette agilité qui fut le propre des générations monastiques du moyen âge ou des contemporains, clercs et laïques, de l'âge patristique. A lire les homélies de S. Augustin, l'on est stupéfait de ce que pouvait endurer en matière de Bible le peuple d'Hippone. Il est vrai que ces africains étaient assez versés

dans la connaissance des Ecritures pour saisir au vol une variante du livre de Jonas introduite par l'évêque du lieu, à la suite de S. Jérôme, et pousser les hauts cris.

Quant à la méthode menant vers cet humanisme souhaité, c'est aux guides de la forger par la réflexion sur le but qu'ils veulent atteindre et les matériaux dont ils disposent. A moins d'être pédants, ils sacrifieront à la vulgarisation. Genre assez décrié, qui d'ailleurs est dangereux. On mettra beaucoup d'érudition dans une œuvre destinée au public « profane », mais elle ne doit point paraître. Il faut lier la sauce en sorte que les détails de pure information n'y flottent pas comme des grumeaux. Faire revenir à feu doux, pendant longtemps, les ingrédients philologiques ou archéologiques, pour que, bien fondus avec l'ensemble, ils ne s'en distinguent plus.

C'est l'abc d'une bonne vulgarisation. Elle a d'autres exigences, comme elle court d'autres risques. Il y a la mode, qui est une ornière. Or il la faut évoquer pour aller du connu, — ce dont tout le monde parle, — vers l'inconnu — le fruit savoureux et caché. Sacrifier à la mode, sans plus, c'est pécher par manque de discernement, en faisant absorber à son auditoire ce dont il n'a pas besoin, ou ce qu'il n'est pas capable de digérer. Il y a de l'humilité à ne pas tout montrer, mais à choisir, car en retour on ne paraîtra pas à son avantage. Mais propager l'humanisme biblique est une liturgie, un service, inscrit par S. Paul sur la liste des charismes spirituels et subordonné par conséquent à l'utilité commune.

En maniant l'Ecriture, dans le texte, avec le minimum d'érudition ou d'information nécessaires, il ne faut pas se dissimuler que les fidèles y gagneront un certain esprit de libre examen. Le mouvement biblique contemporain n'a rien du ton revendicatoire, novateur, de celui du XVI[e] siècle, où les théologiens furent assez mal inspirés pour contester à Erasme et aux siens jusqu'au droit de lire le grec du Nouveau Testament. Il en résulta que la moindre acquisition critique devint un bélier à ébranler la doctrine. Mais à lire l'Ecriture, pacifiquement, en tout loyalisme vis-à-vis de l'autorité, du fait que l'on puise à la source, on domine le cours du fleuve. Les formules reçues, ou s'animeront de nouveaux feux, ou deviendront mornes et froides. Autrement dit, si le catéchisme s'accommode du par cœur, repensé dans le milieu d'origine qu'est l'Ecriture, il deviendra étrangement personnel et concret, ou sera jugé insipide. Il n'y a pas à s'effaroucher. Si les fidèles sont plus cultivés, ils deviendront plus raisonneurs. On discute volontiers des vérités auxquelles on tient; on donne son assentiment, les yeux fermés, quand celui-ci procède de l'indifférence.

D'autre part la fréquentation de la Bible habituera ses lecteurs à comprendre la suite de la religion. Elle est histoire comme la révélation; elle est donc séquence temporelle et d'événements; elle est

donc époques et périodes ; elle est donc variété dans ses aspects tangibles. L'expérience de l'histoire sainte aboutit à un certain relativisme. Il fut plusieurs méthodes d'être amis de Dieu et ses serviteurs. Le canon n'est pas le même pour Samson et pour Elie. Qui n'a pas le sens historique des temps qu'il faut savoir discerner, se scandalisera ou, sous prétexte de suivre les exemples de Salomon, se fera polygame. Mais les héros de l'Ancien Testament ne sont pas tous exemplaires pour nous, gens du Nouveau. David a pardonné les injures, mais non comme le Seigneur Jésus, ni le diacre Etienne. Sa mesure était plus étroite.

Ecartons enfin une équivoque. Notre siècle est celui des gens pressés. Les jeunes surtout s'imaginent qu'ils n'arriveront jamais à temps s'ils ne brûlent les étapes. C'est le pire des appétits en matière d'humanisme biblique, qui est basé sur la lecture ressassée, méditée, qui exige beaucoup de temps et autre chose encore, l'art d'écouter jusqu'à ce qu'on ait compris. Les clercs ne doivent pas croire qu'ils trouveront dans les Ecritures une science immédiate, directe, des mystères divins. Ces textes sont anciens, d'une facture différente de nos textes modernes, et ils s'inscrivent dans un univers qu'il importe de pressentir. On ne peut confondre Hérode et Pilate. La bonne volonté de s'édifier ne dispense pas d'étudier.

Or cette étude ne peut se borner à enregistrer les faits et les adages contenus dans les livres inspirés. Si l'on pense faire l'économie de la métaphysique scolaire en les fréquentant exclusivement, l'on se trompe. Un moment vient où nécessairement l'esprit doit aborder la métaphysique de ses lectures, surtout quand elles ont l'importance d'une révélation divine. Les penseurs chrétiens ont toujours cherché à dégager une synthèse de leur Bible, parce que les formules inspirées, denses et serrées, veulent qu'on les déploie pour en apprécier l'inépuisable richesse. Il en est advenu nombre d'hérésies, c'est-à-dire d'essais aventureux et malencontreux de faire la métaphysique de la Trinité ou de l'Incarnation. Pour n'échouer pas comme Arius, une bonne métaphysique est indispensable, mais aussi d'être renseigné sur les antécédentes, celle des Pères orthodoxes, celle des médiévistes, celle enfin de l'Eglise, telle qu'elle la formula dans ses conciles. « Le Verbe s'est fait chair » ; cette proposition johannique, c'est la révélation à l'état brut ; mais « une personne en deux natures » c'est la précision infaillible que la réflexion de l'Eglise oppose à Nestorius pour sauvegarder le texte inspiré.

On ne peut lire la Bible, à la sauvette, et vouloir en tirer, au jour le jour, des recettes salvifiques. La réflexion amène à des vues d'ensemble qui dominent les fragmentaires. Cette réflexion, à son tour, se renseigne auprès de la Tradition, et se confronte avec elle afin d'être sûre de ne pas sortir du milieu providentiel où l'Ecriture fructifie. Mais à ce moment, nous sommes loin de la foi ou de la

charité acquises « sans larmes ». La science des choses divines est offerte à tous, mais elle n'est jamais primaire.

V

Le mouvement biblique, on voudrait qu'il s'achemine par des voies sûres et modestes vers l'actualité présente de l'Eglise. Relire la Bible c'est la comprendre à nouveau, à la lumière des événements contemporains, de l'enseignement contemporain qu'en tire l'Eglise. Dieu a parlé; Dieu parle encore. Dans l'Ancien Testament le progrès est continu; il aboutit au Nouveau; celui-ci devient, de siècle en siècle, plus intelligible à l'expérience chrétienne.

C'est là une forme d'accommodation. La vérité immuable éclaire des objets nouveaux. L'Ecriture devrait prêter ses textes et son esprit pour sanctifier l'homme moderne. L'Eglise s'en est servie au moyen âge pour rédiger le cérémonial du sacre des rois. En jetant sur les épaules des premiers capétiens le prestige de David et de Salomon, elle a magnifié l'idée royale et lui a ouvert une carrière bien plus brillante que l'immédiate réalité. C'est ainsi que les croisés, à leur tour, relurent l'histoire de la conquête de la Terre Sainte, en partant délivrer le tombeau du Christ. Transpositions hardies, mal accordées au texte littéral, riches de doctrine. Voilà l'humanisme biblique. On souhaiterait qu'à présent, il aborde une doctrine du travail, de la richesse, de la justice divine vengeresse des pauvres, dure aux grands, qu'elle se glissât dans la liturgie, à présent que le peuple entend à nouveau la prière publique de l'Eglise. Elle ferait écho à ses angoisses, à ses étonnements devant l'iniquité qui s'étale en se réclamant de l'ordre établi, du bien commun, voire du salut des opprimés.

Le Bouveret (Valais). Dom Hilaire DUESBERG, O.S.B.

Aux origines de la théologie du péché

L'histoire de la théologie du péché est encore très peu étudiée. De récents travaux ont rassemblé les données de l'Ecriture, précisé le vocabulaire biblique. Nous possédons aussi quelques études sur le moyen âge, mais l'immense domaine de la littérature patristique reste encore à défricher, presque même à explorer [1]. On trouve bien quelques indications sur les listes de péchés dans les historiens de la Pénitence [2] ou du dogme du Purgatoire [3]. Mais l'enquête est à peine commencée. Pour l'entreprendre il faudrait tracer d'abord quelques avenues, montrer comment la théologie du péché interfère avec celle de la responsabilité, avec l'ecclésiologie, avec l'eschatologie, enfin, ce qui est plus connu, avec le développement de l'institution pénitentielle et de la théologie du Sacrement de Pénitence. Mais il faudrait aussi contrôler et rectifier ces coupes verticales par des coupes horizontales, monographies sur un auteur ou une famille d'auteurs. Bien que rédigées déjà depuis un certain nombre d'années, les pages qui suivent mériteront peut-être l'attention du lecteur. Elles s'inscrivent en marge d'une étude plus brève et plus synthétique que nous espérons pouvoir publier prochainement. Elles supposent un exposé sur la théologie du péché dans l'Ecriture. On pourra se reporter à celui qu'ont déjà donné le P. George [4] et le P. Ligier [5].

LES PÈRES APOSTOLIQUES

Si l'on excepte Ignace d'Antioche, la théologie des Pères apostoliques dans la question du péché reste très dépendante des origines juives des premiers chrétiens. L'auteur de la *Didachè* nous apprend qu'on se réunit le dimanche pour faire l'exhomologèse de ses péchés (XIV, 1 ; IV, 14). Rappelant qu'il y a deux voies opposées dont l'une mène à la vie et dont l'autre conduit à la mort (I, 1), il mêle la morale

---

1. Voir la bibliographie significative donnée par le P. Haering, *La loi du Christ*, I, 1956, p. 55-57.
2. E. Vacandard, *Confession*, dans le *D.T.C.*, t. III, col. 848, 871. — E. Amann, *Pénitence*, dans *D.T.C.*, t. XII, col. 775, 802, 822, 826.
3. A. Michel, *Purgatoire*, dans le *D.T.C.*, t. XIII, col. 1224.
4. A. George, S.M., *Le sens du péché dans l'Ancien Testament*, dans *Lumière et Vie*, 1952, n° 5, p. 21-40. Cfr V. Monty, *Péchés graves et péchés légers d'après le vocabulaire hébreu*, 1949. — J. Guillet, *Thèmes bibliques*, 1951, p. 94-129. — C. Ryders Smith, *The Bible doctrine of sin and the way of God with Sinners*, 1953.
5. L. Ligier, S. J., *Heure de ténèbres et règne du péché, le péché dans le Nouveau Testament*, dans *Lumière et Vie*, 1952, n° 5, p. 41-64. Cfr la bibliographie donnée par Haering, *op. cit.*, p. 27-28.

de perfection du sermon sur la montagne (I, 1-4) et les préceptes du décalogue (II, 2) ; le chemin qui mène à la mort, ce sont les meurtres, les adultères, les fornications, les vols, l'idolâtrie, etc. (V). Tout au plus découvre-t-on une ébauche d'analyse de la psychologie du pécheur et de l'enchaînement des péchés : le mensonge, l'amour de l'argent conduisent au vol (III).

L'*Epître de Barnabé* reprend l'opposition des deux voies : celle de la lumière et celle des ténèbres. Dans cette dernière, on rencontre tout ce qui perd les âmes : l'idolâtrie, l'impudence, l'orgueil du pouvoir, l'hypocrisie, la duplicité du cœur, l'adultère, l'homicide, la rapine, la fierté, la désobéissance, la fraude, les pratiques magiques, la cupidité, le mépris de Dieu (XX, 1). Quant aux préceptes positifs, l'auteur mêle lui aussi le grand thème de la charité avec l'interdiction de fautes grossières (XIX, 1 sq.). Dans son interprétation allégorique de l'Ancien Testament, il essaye de donner une exégèse spirituelle des interdictions légales (X, 3, etc.).

Ecrivant aux chrétiens de Corinthe, *Clément de Rome* stigmatise les vices des païens et prêche une morale très élevée. Il veut inculquer aux insoumis la notion d'obéissance chrétienne, mais fonde sa morale sur le précepte de la charité (*I Clem.*, XLIX, 1-6) et sur l'unité du corps mystique du Christ (*I Clem.*, XXXVII-XXXVIII). C'est de ce point de vue chrétien qu'il invoque l'exemple des justes de l'ancienne loi, qui furent obéissants (*I Clem.*, IX, 10), humbles, miséricordieux, doux, pacifiques (*I Clem.*, XIII-XVII). Il fait de même pour stigmatiser la jalousie, les rivalités fratricides (*I Clem.*, IV-V).

Hermas mérite une attention spéciale. Son œuvre est d'une importance extrême dans l'histoire du Sacrement de Pénitence, mais il nous apparaît aussi comme un moraliste et un psychologue qui sait analyser par exemple la progression de la colère dans une âme (*Mand.*, V, 2) ou les ravages que causent les passions tristes (*Mand.*, X). Il sait qu'on chasse un désir mauvais par un désir contraire (*Mand.*, VI, 2), comment on discerne l'action du bon et du mauvais ange (*Mand.*, VI, 2), comment on reconnaît les faux prophètes (*Mand.*, XI). Opposant à douze vierges qui symbolisent les vertus douze femmes vêtues de noir qui sont la figure des vices, il nous dit que le serviteur de Dieu qui porte leurs noms n'entrera pas dans le royaume des cieux. Ces vices sont l'incrédulité, l'intempérance, la désobéissance, l'imposture, la tristesse, la méchanceté, la débauche, la colère, la fausseté, la folie, la médisance, la haine (*Simil.*, IX, 15). Il essaye même une liste des péchés capitaux, en opposant quatre de ces vices, les premiers de notre énumération, aux vertus fondamentales de foi, de tempérance, de force, de patience (*Ibid.*, avec la note de Lelong dans l'éd. Hem-

mer et Lejay, page 267). Les préceptes (*Mand.*) nous donnent une idée du catalogue de péchés qu'on admettait plus ou moins à Rome au milieu du IIe siècle. On sera puni pour avoir médit du prochain (*Mand.*, II, 3), pour avoir accepté l'aumône sans être dans le besoin (*Mand.*, II, 5), pour avoir menti, par exemple en affaires (*Mand.*, III, 2-4), pour avoir été impur, même simplement en pensée (*Mand.*, IV, 1). Sont encore répréhensibles la colère, qui étouffe l'esprit et l'oblige à sortir de sa demeure (*Mand.*, V, 3), l'activité désordonnée, les désirs de luxe dans la table, l'orgueil de l'ostentation (*Mand.*, VI, 2), l'intempérance, l'adultère, la fornication, les excès de boisson, les plaisirs coupables, les festins multipliés, la jactance, l'orgueil, le mensonge, la médisance, l'hypocrisie, la rancune et les mauvais propos (*Mand.*, VIII), le vol, la tromperie, les faux témoignages (*Mand.*, IX). Le Pasteur met aussi les fidèles en garde contre le découragement, le doute et le manque de confiance dans l'efficacité de la prière (*Mand.*, IX), contre la tristesse qui, plus que toute autre chose, contribue à nous perdre et à chasser le Saint-Esprit (*Mand.*, X), enfin contre les convoitises mauvaises qui font de l'homme un esclave et le conduisent à la mort (*Mand.*, XII).

Le péché, en effet, mène à la mort, mais précisément une distinction commence à s'opérer entre péché et péché. De soi, les chrétiens, régénérés par le baptême, ne devraient plus pécher gravement; en fait, beaucoup ont souillé la demeure de l'Esprit Saint; c'est pour venir à leur secours que le Pasteur prêche une espèce de jubilé extraordinaire [6], mais de cette indulgence on exclut certaines fautes plus graves, comme l'apostasie. Les apostats sont des rameaux desséchés qui sont définitivement morts aux yeux de Dieu (*Sim.*, VIII, 6), parce qu'en fait, ils ont refusé de se convertir (*Sim.*, VIII, 6-4).

La théologie de saint *Ignace d'Antioche* est beaucoup moins dépendante de l'Ancien Testament, et même des Evangiles synoptiques, que de saint Paul et de saint Jean. Sa morale est toute mystique et se préoccupe beaucoup plus de définir l'attitude générale de l'hommme en face du Christ que de dresser un catalogue de vices et de vertus. C'est aux fruits qu'on reconnaît l'arbre (*Ephés.*, XIV, 2), les hommes charnels sont incapables des œuvres de l'Esprit et les hommes spirituels des œuvres de la chair (*Ephés.*, VIII, 2). Il faut rejeter le vieux levain, aigri et vieilli, pour se transformer en un levain nouveau (*Magn.*, X, 2), crucifier ses passions (*Rom.*, VII, 2), pour vivre dans la lumière du Christ (*Rom.*, VI, 2). Comme saint Jean, Ignace dénonce avec force l'hérésie et les hérétiques, bêtes féroces (*Ephés.*, VII, 1; *Smyrn.*, IV, 1), loups ravisseurs (*Philad.*, II, 2); rameaux

6. E. Amann, *Pénitence*, dans *D.T.C.*, t. XII, col. 761. — J. Tixeront, *Le Pasteur d'Hermas*, dans les *Mélanges de patrologie et d'histoire du dogme.*

parasites et dangereux que le Père n'a pas plantés, ils portent des fruits de mort (*Trall.*, XI, 1) et sont destinés au feu inextinguible, eux et ceux qui les écoutent (*Ephés.*, XVI, 2).

LES APOLOGISTES

La théologie des *Apologistes* ne marque pas un progrès considérable sur celle de leurs devanciers [7]. Dans leurs exposés, ils réfutent les accusations portées contre les chrétiens, incestes ou festins de Thyestes (Justin, *I Apol.*, XXVI; Théophile d'Antioche, *Ad Aut.*, III, 15, etc.), opposent à ces calomnies la morale de l'Evangile qui prescrit la justice, la chasteté, l'amour des ennemis, l'obéissance aux lois (Justin, *I Apol.*, XV-XVII; Théophile, *Ad Aut.*, III, 12-14). Il y a donc ici accord entre la conscience chrétienne et la conscience païenne, accord que Justin exprime en disant qu'il faut en tout obéir à la raison (*I Apol.*, XXVIII, 3; *II Apol.*, X et *passim*). Autour de lui, le stoïcisme est en train de conquérir le monde et Justin trouve en cette philosophie une alliée. Mais il reste au fond plus juif que grec et le stoïcisme est aussi pour lui un adversaire, très spécialement par sa négation de la liberté [8]. D'où l'importance que revêt chez saint Justin la défense du libre arbitre (*I Apol.*, XLIII, 8; *II Apol.*, VII, 4) et l'accusation d'incohérence portée contre les Stoïciens (*II Apol.*, VII, 5). Il insiste également beaucoup sur le jugement à venir et les sanctions éternelles (*II Apol.*, IX et *passim*), mais ne s'attarde pas à la distinction entre les péchés, se bornant à réfuter au passage l'objection que l'on peut tirer des variations du contenu de la conscience morale (*II Apol.*, IX, 3).

Sur ce dernier point, Justin trouvait des adversaires d'une autre sorte dans ces Juifs qui entendaient maintenir la morale de l'Ancien Testament. Sachant que les Ecritures appartiennent désormais aux Chrétiens (*Dial.*, XXIX, 2), Justin essaye de montrer comment le Christ a légitimement abrogé les observances légales (*Dial.*, XVIII, XX, XL, etc.), qui du reste n'existaient pas à l'origine (*Dial.*, XCII, sq.). Il est plus embarrassé par la pratique juive de la polygamie; il y voit une simple aberration, bien que ces mœurs aient pu être permises jadis aux Patriarches par une économie providentielle (*Dial.*, XLI; CXL, 1). De toutes manières, il sait que la Loi nouvelle apporte avec elle un idéal très élevé dont la pratique est l'honneur du nom chrétien (*Dial.*, CX, 3; *I Apol.*, XIV). De l'Ancien Testament, Justin garde l'idée que le péché est un très grand mal (*Dial.*, CXLI, 3), mais il lit cet Ancien Testament en chrétien pour qui le Christ est venu accomplir les Ecritures en mourant pour les péchés des hommes

7. H. Lietzmann, *Histoire de l'Eglise ancienne*, t. II, 1937, p. 185.
8. G. Bardy, *Saint Justin et la philosophie stoïcienne*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1923, p. 507.

(*Dial., passim*). Il se préoccupe moins de dresser un catalogue de péchés que de souligner la très haute élévation de la morale prêchée par le Christ (*I Apol.*, 15-16).

LE GNOSTICISME, SAINT IRÉNÉE

La crise gnostique présente une grande importance du point de vue de l'histoire de la morale chrétienne. Si certains gnostiques ont pu être des métaphysiciens en quête d'une synthèse philosophique ou d'un syncrétisme philosophico-religieux, d'autres étaient tout simplement des révolutionnaires dangereux. Ainsi les disciples de Carpocrate et de son fils Epiphane, qui prétendaient que la foi et la charité assurent le salut et que toutes les actions sont indifférentes (I r é n é e, *Adv. Haer.*, I, 25, 5; H a r v e y, I, 210). Aussi la secte passait-elle pour admettre les pratiques les plus immorales. Beaucoup de gnostiques pensaient que les péchés de la chair n'ont aucune importance. Enfin, leur classification des hommes en trois groupes [9], dont les uns étaient assurés de leur salut, et les autres irrémédiablement perdus, était absolument inadmissible, bien qu'elle laissât subsister la morale commune pour les chrétiens ordinaires. Elle provoqua une sérieuse réaction.

Saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie sont ici d'accord pour rappeler les principes élémentaires de la morale. La liberté chrétienne n'est pas la licence de tout oser. Le Christ, dit *Irénée*, a donné des commandements précis. L'adultère, de fait ou de désir, l'homicide, la colère injustifiée nous font passibles de la géhenne (*Adv. Haer.*, II, 32, 1; Harvey, I, 372). Quand on dit que c'est l'opinion qui fait le bien et le mal, on oublie que les injustes iront au feu éternel, et que les justes brilleront comme le soleil dans le royaume du Père (*Ibid.*). L'homme animal n'est pas ce *psuchikos* inventé par les gnostiques (*Adv. Haer.*, I, 7, 5; Harvey, I, 65), mais celui qui a chassé le Saint-Esprit de son âme (V, 6, 2; Harvey, II, 335).

Sur un autre point encore les Pères défendent la morale chrétienne, en rappelant que l'homme est libre et que nul n'est mauvais par nature. L'homme, dit Irénée, obéit ou désobéit librement à Dieu et sera jugé sur ses actes (*Adv. Haer.*, IV, 37, 1; Harvey, II, 285). Le pécheur ne pourra s'en prendre qu'à lui-même des conséquences de son péché (*Adv. Haer.*, IV, 37, 5; Harvey, II, 288); l'homme qui se crève les yeux peut-il accuser la lumière (*Adv. Haer.*, IV, 39, 3; Harvey, II, 300)? La foi elle-même est le fruit d'une libre élection de l'homme, rappelle Clément d'Alexandrie (*Strom.*, II, 3; *P.G.*, VIII, 941. Cfr I r é n é e, *Adv. Haer.*, IV, 37, 5; Harvey, II, 288), et l'action néfaste des démons n'enlève nullement au pécheur sa propre responsabilité (*Strom.*, VI, 12; *P.G.*, IX, 320 B).

9. T i x e r o n t, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 199-200.

Contre Marcion et son interprétation des Ecritures, les Pères s'efforcent de montrer que la Loi ancienne et la Loi nouvelle procèdent d'un seul et même Dieu. Marcion avait beau jeu à opposer entre elles la morale de l'Evangile et celle de l'Ancien Testament; ses critiques obligent l'Eglise à chercher la cohérence de la morale de la Bible ailleurs que dans une mutilation des textes. Irénée montre que la Loi comme l'Evangile se résume dans l'amour de Dieu et du prochain (*Adv. Haer.*, IV, 12, 3; Harvey, II, 178); l'Evangile apporte un idéal de vie supérieur, qui condamne non seulement l'adultère, mais la simple pensée de l'adultère (*Adv. Haer.*, IV, 13, 1-3; Harvey, II, 180sq.). Entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament, nulle opposition (*Adv. Haer.*, IV, 15, 2; Harvey, II, 188). C'est le même Dieu et Père qui récompensera ses élus et punira les réprouvés par le feu éternel (*Adv. Haer.*, IV, 40, 1-3; Harvey, II, 301).

Irénée ne se contente pas de réfuter les adversaires. Comme son anthropologie, sa théologie du péché se lie à sa doctrine générale de la récapitulation et de la divinisation du chrétien [10]. Le péché n'est pas simplement une libre désobéissance à la loi divine, c'est aussi une mort spirituelle (*Adv. Haer.*, IV, 30, 1; Harvey, II, 298; V, 12, 1-4; II, 349 ss). Il a pour effet de chasser le Saint-Esprit, qui est la vie de nos âmes (*Adv. Haer.*, V, 6, 2; Harvey, II, 335). Mais Irénée, s'il insiste sur la liberté et sur la responsabilité du pécheur, insiste tout autant sur sa faiblesse et montre comment une providence éducatrice permet le péché pour le bien de l'homme [11]. Irénée a donc bien déjà une notion du péché mortel, et chez lui, peut-on dire, ce péché se définit comme celui qui donne la mort, et qui conduirait à l'enfer, si Dieu n'était aussi miséricordieux. Il le distingue du péché irrémissible dont parle l'Ecriture (*Adv. Haer.*, III, 11, 9; Harvey, II, 51) [12].

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Clément d'Alexandrie nous intéresse comme apologiste, et par sa lutte contre les Gnostiques, mais il nous intéresse bien davantage comme précurseur d'Origène et comme moraliste chrétien. De la foi à la charité en passant par la « science », cette science qu'est la gnose orthodoxe, telle semble être la pédagogie spirituelle de Clément (*Strom.*, VIII, 10; *P.G.*, IX, 477). Le dessein avoué de Clément est en effet de mettre la sagesse païenne au service du christianisme. Certains en ont peur, comme les enfants ont peur des fantômes (*Strom.*, VI, 10; *P.G.*, IX, 301). Elle est, dit-on, fille de l'intelligence humaine, et cela inquiète; mais, dit Clément, n'est-elle pas aussi un

10. A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation chez saint Irénée*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1924, p. 518, 534.
11. Verriele, *Le plan du salut d'après saint Irénée*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, 1934, p. 498, 517.
12. d'Alès, *loc. cit.*, p. 534.

don de Dieu (*Strom.*, VI, 8; *P.G.*, IX, 284 D)? Or, cette sagesse n'est pas simplement une science, elle est aussi une morale. Dans sa pédagogie chrétienne, Clément se servira donc des sciences et de la littérature, de la rhétorique et de la sophistique, de la musique et de la poésie [13]; il se servira aussi des philosophes, prenant son bien dans toutes les écoles [14].

Ce faisant, Clément n'entend nullement asservir la foi chrétienne aux données du paganisme, il critique librement les philosophes, et dénonce l'impiété d'Epicure ou le matérialisme des Stoïciens (Camelot, p. 543). Plus que tout autre, il sait ce qu'est la vie des païens, et de combien de superstitions et d'aberrations, voire de crimes contre nature, elle est chargée (*Pédag.*, II, 10; *P.G.*, VIII, 501 sq.). Comme les apologistes ses devanciers, il reproche au paganisme les crimes de ses dieux impurs, gloutons, homicides (*Cohort.*, *P.G.*, VIII, 121 sq.), que les artistes célèbrent comme autant de hauts faits (*Ibid.*, *P.G.*, VIII, 160 C). Il sait que le baptême opère dans les âmes une véritable révolution. La grâce achève la nature, mais en ruinant la mauvaise nature.

Mais la foi n'est qu'un commencement. Sur cette foi doit s'édifier la Gnose, qui est une sagesse spécifiquement chrétienne, même si elle reprend la sagesse grecque et son idéal de l'homme parfaitement équilibré, maître de lui-même, en qui les passions sont pleinement soumises à la raison (*Strom.*, VII, 10; *P.G.*, IX, 477 C). Clément n'hésitera pas à emprunter beaucoup aux Stoïciens, en particulier à Musonius, le maître d'Epictète (Camelot, p. 544). Comme Justin, il pense que la philosophie, étant participation au Logos, a pu aider les hommes d'avant le Christ (*Strom.*, VII, 2; *P.G.*, IX, 413) [15]. Le parfait gnostique, dont Clément trace le portrait à plusieurs reprises (*Strom.*, VII, 11-14; *P.G.*, IX, 484-516; *Strom.*, IV, 21; *P.G.*, VIII, 1340 sq.), c'est l'homme pleinement équilibré, et qui vise à reproduire dans sa vie l'idéal du Christ. Les Grecs en effet ont fait leurs dieux à l'image de l'homme pervers (*Strom.*, VII, 4; *P.G.*, IX, 428), le chrétien, lui, s'efforce de ressembler au Christ (*Strom.*, VII, 3; *P.G.*, IX, 416). Mais cet idéal de l'homme passe l'homme; cette morale du juste milieu (*Strom.*, III, 18; *P.G.*, VIII, 1208), nul ne peut l'observer sans la grâce de Dieu (*Strom.*, III, 7; *P.G.*, VIII, 1161-1164). Il y a la perfection de la piété, de la pénitence, de la tempérance et des bonnes œuvres, du martyre et de la connaissance; mais être à la fois parfait dans chacune de ces vertus, cela n'a été donné qu'au Christ (*Strom.*,

13. P. Camelot, *Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1931, p. 38-66.
14. P. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la Philosophie grecque*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1931, p. 541-569.
15. Cfr L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, t. I, p. 60-61.

IV, 21 ; *P.G.*, VIII, 1340 BC). Le parfait gnostique tendra donc vers cet idéal et sa mort deviendra un vrai martyre (*Ibid.*, col. 1341).

A cette gnose chrétienne, la gnose hérétique s'oppose par une fausse notion de la liberté. Sur le plan psychologique d'abord, puisqu'elle nie que tous les hommes soient libres de faire le bien et le mal, ou fait de la foi un privilège de nature, non une libre élection de l'homme (*Strom.*, II, 3 ; *P.G.*, VIII, 941). Mais plus encore sur le plan moral : par un abus des textes de l'Ecriture, les Gnostiques en arrivent à tomber au-dessous des païens eux-mêmes ; les Carpocratiens pratiquent le communisme sexuel (*Strom.*, III, 2 ; *P.G.*, VIII, 1104). D'autres hérétiques invoquent saint Paul et disent que nous avons été appelés à la liberté (*Strom.*, III, 5 ; *P.G.*, VIII, 1144 D). Mais Clément leur oppose saint Paul lui-même (*Col.*, III, 3-10) et reprend contre eux les anathèmes de saint Jean (cfr *I Ioan.*, II, 4). Comme celui-ci, il est d'une extrême rigueur contre l'hérésie, qui est un très grand péché. Clément incline au rigorisme à l'égard des chrétiens qui retombent dans le péché après le baptême (*Strom.*, II, 11 ; *P.G.*, VIII, 996. Cfr *D.T.C.*, I, c. 285) ; à plus forte raison devait-il être sévère contre les apostats.

Clément exhorte les païens à se convertir en leur parlant des peines et des récompenses de la vie future (*Cohort.*, 9-10 ; *P.G.*, VIII, 192-228). Il ne doute pas que tous ceux qui refuseront de se convertir seront damnés. L'incrédulité est, avec l'hérésie qui divise l'Eglise (*Strom.*, VII, 18 ; *P.G.*, IX, 553), le plus grand de tous les péchés. Quant aux chrétiens, Clément leur prêche une morale à deux degrés ; il y a celle du vulgaire et celle du gnostique. Cette distinction efface toutes les autres, mais Clément redresse ici la sagesse grecque en montrant que la perfection est accessible aux femmes comme aux hommes, aux esclaves comme aux hommes libres (*Strom.*, IV, 8 ; *P.G.*, VIII, 1268). Son code de morale, très développé, mêle conseils et préceptes (*Paed.*, III, 11 ; III, 12 ; *P.G.*, VIII, 625, 662). A le voir si sévère contre le luxe (*Paed.*, II, 3, 9, 11 ; *P.G.*, VIII, 432, 489, 536), les parures (*Paed.*, II, 12 ; III, 2-3 ; *P.G.*, VIII, 540, 560), les festins (*Paed.*, III, 4 ; *P.G.*, VIII, 592), la trop grande domesticité, l'usage des parfums et des couronnes (*Paed.*, II, 8 ; *P.G.*, VIII, 465), on sent qu'il s'adresse à des fidèles de condition aisée. Les vraies richesses du chrétien, leur dit-il, ce sont la justice et la raison (*Paed.*, III, 6 ; *P.G.*, VIII, 608). Il les détourne des spectacles, où le chrétien ne peut rien trouver de bon (*Paed.*, III, 11 ; P.G., VIII, 656), il esquisse une morale des affaires en montrant qu'il ne faut pas avoir deux prix (*Ibid.*, VIII, 657 A), prêche la tempérance (*Paed.*, III, 7 ; *P.G.*, VIII, 608 sq.), met en garde les jeunes gens contre l'usage immodéré du vin qui avive les passions, et, étant donné leur âge, ajoute le feu au feu (*Paed.*, II, 2 ; *P.G.*, VIII, 412). Il dénonce la mauvaise tenue dans les banquets (*Paed.*, II, 7 ; *P.G.*, VIII, 456), met en garde contre

les conversations lascives, rappelant que la honte ne s'attache à aucune partie du corps, mais aux mauvaises actions, aux discours et aux désirs impurs (*Paed.*, II, 7; *P.G.*, VIII, 453). Fidèle à ses principes généraux, Clément permet aux chrétiens d'aller au bain, mais les prévient des dangers qu'ils y rencontreront (*Paed.*, III, 5, 9; *P.G.*, VIII, 600, 617).

En face des désordres du paganisme (*Paed.*, II, 10; *P.G.*, VIII, 497 sq.) ou du gnosticisme (*Strom.*, III, 23; *P.G.*, VIII, 1085), Clément cherche à définir en termes clairs la morale du mariage. Sa morale, en apparence tout humaine, s'inspire en réalité d'un idéal très élevé :

« Chacun, dit-on, doit suivre les lois de sa Patrie; si vous êtes chrétiens, votre patrie, c'est le ciel. Votre loi, la voici : *tu ne tueras point, tu ne seras pas adultère, ni voleur, ni faux témoin; tu adoreras le Seigneur ton Dieu, tu aimeras ton prochain comme toi-même; si quelqu'un te frappe sur la joue gauche, tends-lui la joue droite* » (*Cohort.*, 10; *P.G.*, VIII, 225).

Si les chrétiens doivent s'abstenir des fautes de la chair c'est parce qu'ils sont les membres du Christ (*Paed.*, II, 10; *P.G.*, VIII, 517); le péché en effet est un adultère, et c'est pourquoi l'Eglise, unique fiancée du Christ (*Strom.*, III, 11; *P.G.*, VIII, 1173 D), ne doit pas se laisser séduire par les hérétiques (*Strom.*, III, 12; *P.G.*, VIII, 1180 D. — *Strom.*, VI, 16; *P.G.*, IX, 377).

Clément compare l'homme au centaure fabuleux de la Thessalie, composé d'un élément animal et d'un principe raisonnable. Le corps s'élance vers la terre, et l'âme monte vers Dieu (*Strom.*, IV, 3; *P.G.*, VIII, 1121 B - 1124 A). La mort dont parle l'Apôtre nous saisit lorsque l'âme cède aux désirs du corps (*Ibid.*, 1124 D). S'évader du corps, c'est là la vraie philosophie (1125 A); cette philosophie, sans doute, est celle de Platon, mais c'est aussi celle de saint Paul (*Strom.*, IV, 26; *P.G.*, VIII, 1376). La sagesse platonicienne et la sagesse chrétienne se rencontrent encore pour mettre le souverain bien dans la ressemblance avec Dieu (*Strom.*, II, 22; *P.G.*, VIII, 1080); mais le Dieu du christianisme n'est pas seulement le Verbe illuminateur et impeccable qui invite tous les hommes à lui ressembler (*Paed.*, I, 2; *P.G.*, VIII, 252), c'est le Jésus de l'évangile, idéal de l'homme (*Strom.*, IV, 21; *P.G.*, VIII, 1340 BC), sur la conduite duquel un chrétien cherche à régler sa vie.

Le même idéal chrétien inspire la morale supérieure du véritable gnostique. Imprégné des enseignements de la sagesse hellénique, Clément incline à penser que la science et la vertu marchent de pair et que c'est à travers la science qu'on passe de la foi des simples à la charité des parfaits (*Strom.*, VII, 10; *P.G.*, IX, 477). La vertu est affaire d'éducation (*Strom.*, IV, 22; *P.G.*, VIII, 1348). Clément suppose confusément que le péché est une ignorance et n'arrive pas

à tirer au clair la distinction entre les fautes volontaires et celles où l'on tombe par « nécessité » (*Strom.*, II, 14; *P.G.*, VIII, 997). Malgré de bonnes analyses pour essayer de dégager l'idée de responsabilité, il mêle un peu les fautes matérielles et les péchés formels (*Strom.*, II, 15; *P.G.*, VIII, 1000). Il n'arrive pas non plus à préciser la notion de péché mortel (*Strom.*, II, 15; *P.G.*, VIII, 1003. — Cfr II, 13; *P.G.*, VIII, 993). Pour lui, le premier degré pour s'élever au-dessus de l'homme charnel, c'est l'enseignement accompagné de crainte; le second, c'est l'espérance par laquelle nous désirons le souverain bien; la charité enfin nous consomme dans les voies de la connaissance (*Strom.*, IV, 8; *P.G.*, VIII, 1264 C). Clément n'a pas tort de montrer ici l'interférence de la connaissance et de l'amour et de voir dans la foi comme une première ébauche de la science des parfaits (*Strom.*, VII, 10; *P.G.*, IX, 481 A), mais on est inquiet de le voir mettre l'accent sur la connaissance au détriment de la charité, réserver au gnostique de subtiles interprétations de l'Ecriture (*Strom.*, VI, 15; *P.G.*, IX, 340) et l'intelligence du symbolisme des nombres sacrés (*Strom.*, VI, 16; *P.G.*, IX, 356) ou des commandements du décalogue (*Strom.*, VII, 11; *P.G.*, IX, 485 B).

Cependant il ne faut pas s'exagérer le danger, et l'idéal que Clément propose aux parfaits reste pour l'essentiel authentiquement chrétien : contempler, accomplir la loi, former des hommes vertueux (*Strom.*, II, 10; *P.G.*, VIII, 981 A); à cette révolution spirituelle qu'est la foi, faire succéder celle de la science et de la charité (*Strom.*, VII, 10; *P.G.*, IX, 481), tout en restant bien persuadé qu'on ne sera jamais parfait (*Ibid.*, 484 B), rester stoïque dans les afflictions (*Strom.*, VII, 11; *P.G.*, IX, 488 BC), maître de soi, courageux et véridique, ne pas être tempérant par vaine gloire ou par avarice (493 C), continent par respect humain (*Strom.*, VII, 12; *P.G.*, IX, 497 C); pratiquer la justice par une libre détermination de l'âme et non par crainte ou par espérance (501 C), bref, vivre selon le désir de Dieu (500 B), tout cela, un païen pourrait se le proposer, mais seul un chrétien y tendra efficacement, les yeux fixés sur le Christ, idéal de l'homme (*Strom.*, VII, 3; VI, 9; IV, 21-22; *P.G.*, IX, 416, 293; VIII, 1340 sq.), qui nous demande de redevenir semblables à de petits enfants (*Paed.*, I, 5; *P.G.*, VIII, 269), et à condition de demander à Dieu par une prière fervente de conserver et d'accroître ces richesses spirituelles (*Strom.*, VII, 7; *P.G.*, IX, 464-465).

Origène

Avec *Origène*, la théologie du péché entre dans une phase nouvelle. Déjà l'on pressent saint Augustin. Comme son maître Clément d'Alexandrie, Origène est très préoccupé de réfuter païens et gnostiques, et c'est même la nécessité de remplacer la gnose païenne par une

gnose chrétienne qui lui fait mettre au centre de son système l'idée de liberté [16]. Le problème de la liberté tracassait alors les philosophes. Plotin se demandait si les âmes descendent librement dans le corps ou si elles ont été contraintes d'y venir [17] et tâchait de concilier le déterminisme de son système avec sa croyance à la liberté (*Ennéades*, VI, 8; Henry, p. 180 sq.) et de discerner dans un meurtre l'élément rationnel et l'élément irrationnel (Henry, p. 192), avec d'ailleurs une propension à identifier liberté et spontanéité (*Ibid.*, 204). Origène, lui, est trop attaché à l'Ecriture pour se contenter ici de réflexion métaphysique. Il est assez philosophe pour savoir que le péché n'est qu'une pure privation, que ni le néant ni le mal ne sont des réalités positives (*In Ioan.*, 2, 7; *P.G.*, XIV, 136 C), que le parricide comme tel n'est pas l'œuvre du créateur et qu'il ne s'ensuit pas que le mal soit incréé (136 C). Tout ce qui est est l'œuvre de Dieu, mais en tant qu'on se refuse à participer à l'être, on devient néant (137 A).

Mais, cela posé, il reste que l'homme choisit librement le bien ou le mal et qu'il sera jugé sur ses actes (*De princ.*, III, 1, 3; *P.G.*, XI, 252), sans qu'on puisse invoquer les occasions extérieures de péché, la provocation d'une femme par ex. (*De princ.*, III, 1, 4; *P.G.*, XI, 253) ou l'ardeur de son propre tempérament (III, 1, 5; *P.G.*, XI, 253 C). Si l'on met en avant l'influence du démon, Origène rappellera que la Providence rétablit l'équilibre par l'action des bons anges (*In Cant.*, IV, 15; *P.G.*, XIII, 193). Si l'on objecte aussi les textes de l'Ancien Testament où Dieu semble endurcir le cœur des hommes (*De princ.*, III, 1, 7; *P.G.*, XI, 260), Origène montrera qu'il n'y a pas ici opposition entre la loi ancienne et la loi nouvelle (*De princ.*, III, 1, 6; *P.G.*, XI, 256 sq. - *Series in Exodum*, *P.G.*, XII, 289), mais que parfois Dieu, comme un bon médecin, laisse certaines âmes pécher librement, afin que soient manifestés les secrets de leur cœur, et aussi pour mieux les guérir (*De princ.*, III, 1, 13; *P.G.*, XI, 273 sq.).

Origène a donc du péché une notion très scripturaire. Il sait que le péché est un adultère, par lequel l'âme divorce d'avec l'esprit et se trouve détournée de Dieu (*Hom. in Gen.*, I, 15; *P.G.*, XII, 158), comme la synagogue elle-même, qui a mérité d'être renvoyée par son époux (*In Matth.*, XIV, 16; *P.G.*, XIII, 1223). Le péché est encore une maladie (*In Matth.*, X, 24; *P.G.*, XIII, 900. - *In Ioan.*, XIX, 3; *P.G.*, XIV, 549 sq.), une blessure qui, faite en un instant, sera très longue à guérir (*In Num.*, hom. VIII; *P.G.*, XII, 622 D). Le Christ n'est-il pas le divin médecin, et les diverses parties de l'Ecriture autant de remèdes appropriés que lui seul a composés (*In Lev.*, VIII, 1; *P.G.*, XII, 492). Mais hélas! l'homme ne cesse pas de se blesser librement :

16. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, 1932, p. 8, p. 29.
17. *Ennéades*, IV, 8. Cfr P. Henry, *La liberté chez Plotin*, dans la *Revue néoscolastique de philosophie*, 1931, p. 60.

« anima quoties peccat toties vulneratur,... vulneratur per linguam anima, vulneratur per cogitationes et concupiscentias malas, frangitur autem... et conteritur per opera peccati, quae si omnia videre possumus, et vulneratae animae sentire cicatrices, certum est quod usque ad mortem resisteremus adversus peccatum... » (*In Numeros,* VIII, 1; *P.G.,* XII, 623).

Son âme est comme un corps tellement blessé qu'il en tombe en pourriture :

« *Christi bonus odor sumus...*; quia peccatum est res fetida peccatores porcis comparantur, qui, in peccato velut in stercore fetido volutantur... Et David in persona peccatoris dicit : computruerunt et exesae sunt cicatrices meae... » (*In genesim,* 11, 1; *P.G.,* XII, 221 D-222 A).

Le péché est encore une mort de l'âme. L'Ecriture ne nous dit-elle pas en effet que l'adultère sera puni de mort (*Strom., Fragm.*; *P.G.,* XI, 103)? que l'on ne doit pas s'approcher d'un mort (*In Lev.,* XII, 3; *P.G.,* XII, 538 D)? que le péché engendre la mort (*Ibid.*)? Bien plus, le péché s'enracine en nous comme une vie étrangère, qui ne se développe qu'en travaillant à notre destruction, et à laquelle il faut mourir si l'on veut garder la vie (*In Rom.,* VII, 11; *P.G.,* XIV, 1134). Personne en effet n'a la vie sinon les saints; les pécheurs, eux, sont morts, ils ne vivent pas pour Dieu, mais pour le péché (*In Ioan.,* II, 10; *P.G.,* XIV, 144 A). Dieu n'est pas le Dieu des pécheurs, car il n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants (*In Ioan.,* II, 11; *P.G.,* XIV, 144). Lui seul a l'immortalité, lui seul est lumière et vie (*In Ioan.,* II, 12; *P.G.,* XIV, 148 B). Etre dans les ténèbres, c'est être privé de vie, comme le furent les hommes avant de devenir lumière dans le Seigneur (*In Ioan.,* II, 14; *P.G.,* XIV, 149).

On voit quel parti Origène tire de la méthode allégorique pour analyser la notion de péché. Mais il y a plus. Le grand alexandrin connaît trop bien saint Paul et saint Jean pour ne pas reprendre leurs enseignements et relire à leur lumière l'Ancien Testament tout entier. Non seulement il est convaincu de l'universalité du péché, et que tous, même l'enfant d'un jour, sont souillés par le péché (*In Luc.,* hom. II; *P.G.,* XIII, 1805 sq. - *In Luc.,* hom. XIV; *P.G.,* XIII, 1833), mais, à la suite de saint Paul, il montre comment le péché sommeille en nous jusqu'à l'éveil de la raison (*In Rom.,* V, 1; *P.G.,* XIV, 1044) et comment la loi le révèle. La grandeur de l'homme fait sa misère, car s'il n'avait pas la raison, il ne pourrait pas pécher (*In Ioan.,* II, 9; *P.G.,* XIV, 140). Alors les passions qui sommeillaient en lui s'emparent de lui, il méprise les préceptes de la loi naturelle, devient lascif (*In Gen.,* XVII, 2; *P.G.,* XII, 254), désire la possession des biens terrestres (*In Matth.,* XV, 19; *P.G.,* XIII, 1308), ce qui le conduit parfois au vol et au meurtre (*De princ.,* III, 2; *P.G.,* XI, 306). Ainsi la chair lutte contre l'esprit (*De princ.,* III, 3; *P.G.,* XI, 307) et, s'il n'y prend garde, l'homme deviendra esclave du péché. Nul en effet ne peut ser-

vir deux maîtres, l'homme a le pouvoir de choisir entre deux servitudes : ou bien il sera serviteur de la justice ou bien il se fera l'esclave du péché (*In Rom.*, VI, 3; *P.G.*, XIV, 1059).

Mais quelle différence entre les deux attitudes (*In Rom.*, VI, 5; *P.G.*, XIV, 1044), quelles conséquences pour le pécheur s'il laisse le péché proliférer dans son âme! Il sera ce figuier stérile que le Seigneur a maudit (*In Matth.*, XVI, 27; *P.G.*, XIII, 1464), l'ivraie que l'*inimicus homo* a semée dans le champ du père de famille et qui sera arrachée (*In Jerem.*, I, 14; *P.G.*, XIII, 272), la maison bâtie sur le sable et que les vents emportent (*In Jerem.*, I, 15; *P.G.*, XIII, 273). Il encourra la fureur de Dieu, qui est chose plus terrible encore que sa colère (*In Psalm.*, 2, 5; *P.G.*, XII, 1105), mais surtout son péché demeurera sur lui dans l'au-delà, car le châtiment sortira du péché lui-même (*In Rom.*, II, 6; *P.G.*, XIV, 883 CD). Le feu de l'enfer en effet n'est pas quelque chose d'extrinsèque mais un feu spirituel que le pécheur aura lui-même allumé (*De princ.*, II, 10, 4; *P.G.*, XI, 236). Fils du diable par son péché, selon les paroles mêmes du Sauveur (*In Ioan.*, XX, 13; *P.G.*, XIV, 600 sq. Cfr *In Jerem.*, IX, 4; *P.G.*, XIII, 355), il a abandonné le Christ et donc aussi le Père, il est devenu étranger à la rédemption (*In Jerem.*, XVII, 4; *P.G.*, XIII, 457) et sera exclu de la cité sainte, comme ces sujets rebelles que les rois exilent dans des îles lointaines, arrachant les uns aux autres les membres d'une même famille (*In Jerem.*, XII, 3; *P.G.*, XIII, 384 B).

Cependant, Origène ne décrit les conséquences du péché que pour mieux inviter les âmes au repentir (*In Jerem.*, I, 14; *P.G.*, XIII, 272; *In Jerem.*, XVI, 6; *P.G.*, XIII, 448). On sait que, non content de supprimer la réalité du feu de l'enfer, il fait de celui-ci un purgatoire. Les erreurs du grand alexandrin ont d'ailleurs contribué au progrès de l'eschatologie chrétienne; mais il faut noter comment Origène parle de la distinction des péchés. Il y a en effet péché et péché (*In Matth.*, XV, 36; *P.G.*, XIII, 1357). Origène profite de diverses occasions pour l'expliquer. A propos d'un texte de l'Exode, il montre les degrés de gravité du scandale. Deux hommes, dit le texte, en se querellant, frappent une femme enceinte et la font avorter. Selon que le foetus était plus ou moins formé, la peine à leur appliquer sera plus ou moins grande (*Ex.*, XXI, 23). Tout cela, dit Origène, a un sens spirituel : la femme est une âme qui vient de concevoir la parole de Dieu et que le scandale d'une discussion hérétique fait apostasier. Selon que sa foi était plus ou moins formée, les coupables auront une responsabilité plus ou moins grande (*In Exod.*, X, 13; *P.G.*, XII, 369 sq.). Origène distingue très nettement l'action et l'intention qui l'anime : il ne suffit pas de faire le bien, il faut encore le faire *propter Deum et secundum Deum* (*Series in Matth.*, LXXVII; *P.G.*, XIII, 1725 CD-1726), de même les œuvres de nombreux chrétiens sont de l'huile vulgaire et non un parfum précieux (*Ibid.*). Parfois

même on fait le bien avec un motif coupable, faisant l'aumône pour être vu des hommes, tirant vanité de sa chasteté, prêchant l'Evangile pour s'attirer l'estime (*In Matth.*, XI, 15; *P.G.*, XIII, 953). Manger de tel ou tel mets, cela est de soi indifférent (*In Matth.*, XI, 12; *P.G.*, XIII, 940), mais si l'on tire vanité de cette liberté chrétienne, on sera encore pécheur (*In Matth.*, XI, 15; *P.G.*, XIII, 956 A). Tout cela est en accord avec l'Evangile : ce qui souille l'homme, ce sont les mauvaises pensées, qui viennent du cœur, homicides, adultères, fornications, vols, faux témoignages et blasphèmes; le principe de tout péché, ce sont les pensées mauvaises (*Ibid.*, 952 B).

De plus, autre est le péché de faiblesse, autre l'habitude du péché; *aliud est peccare, aliud peccatorem esse.* De même qu'on n'appellera pas juste le pécheur qui de temps en temps fait un acte bon, on n'appellera pas pécheur le juste qui, en passant, aura fait quelque mauvaise action. Appelle-t-on médecin celui qui occasionnellement panse une blessure (*In Rom.*, V, 5; *P.G.*, XIV, 1030)? L'Ecriture elle-même distingue entre pécheurs et pécheurs. Autres sont les impies qui ignorent Dieu et pèchent dans les ténèbres, les infirmes qui succombent à la fragilité de la chair, et les pécheurs qui, de plein gré, méprisent le commandement divin (*In Rom.*, IV, 11; *P.G.*, XIV, 999). Les malades que guérit Jésus n'avaient pas tous les mêmes infirmités et saint Paul distingue aussi entre eux (*I Cor.*, XI, 30); ainsi en est-il des infirmités et des maladies spirituelles (*In Matth.*, X, 24; *P.G.*, XIII, 900). Dans le même homme, comme dans l'Eglise elle-même, vices et vertus coexistent comme les plantes et les arbres d'un jardin (*In Cant.*, IV; *P.G.*, XIII, 185. Cfr *In Ioannem*, I, 14; *P.G.*, XIII, 272). L'ivresse est pernicieuse, mais il y a une ivresse de l'âme qui se trouve même chez des gens sobres :

« Cupiditas et avaritia non solum ebrium sed et rabidum hominem reddunt. Et obscenae concupiscentiae inebriant animam, et formido inebriat animam et vana suspicio. Invidia autem et livor, supra omnem ebrietatem macerant eam » (*In Lev.*, VII, 1; *P.G.*, XII, 476).

La gravité du péché se mesurera encore au degré de développement de la conscience. Nous avons vu Origène distinguer entre les pécheurs et les impies (*In Rom.*, IV, 11; *P.G.*, XIV, 999); les impies sont les infidèles qui pèchent contre la loi naturelle inscrite dans leur cœur; cette loi leur prescrit d'éviter l'homicide, l'adultère, le vol, le faux témoignage, d'honorer leurs père et mère, peut-être aussi leur dit-elle qu'il y a un Dieu créateur; en tout cas elle leur prescrit de ne pas faire à autrui ce qu'ils ne voudraient pas qu'on leur fît (*In Rom.*, II, 8; *P.G.*, XIV, 892). La loi naturelle s'accorde avec la loi de Moïse, selon l'esprit et selon la lettre (*Ibid.*); la loi évangélique achève l'une et l'autre loi, mais elle est plus exigeante. Elle condamne par exemple le divorce que permettait la loi de Moïse (*In Matth.*,

XIV, 23; *P.G.*, XIII, 1244), elle interdit les adjurations solennelles (*Series in Matth.*, CX; *P.G.*, XIII, 1757).

Comme fera plus tard Augustin, Origène se montre sévère pour les chrétiens, il est même plus sévère que pour les païens. Il voudrait inculquer aux catéchumènes l'idée que le chrétien ne devrait plus pécher, mais il ne peut leur taire que l'Eglise a prévu encore une seconde pénitence après le baptême (*In Lev.*, II, 4; *P.G.*, XII, 417 sq.). Il les détournera du péché en leur parlant des rigueurs de cette pénitence, à partir de textes comme celui-ci : *retribuam illis duplices iniustitias eorum* (*Jer.*, XVI, 18), et si l'on demande des explications, il dira que le chrétien qui pèche après son baptême est moins excusable parce qu'il sait mieux ce qu'il fait (*In Jerem.*, XVI, 7; *P.G.*, XIII, 447) :

« Pro te filius Dei iugulatus est, et iterum peccare te delectat? » (*In Lev.*, II, 4; *P.G.*, XII, 417).

Il opposera même la sévérité de la loi nouvelle à la mansuétude relative de la loi ancienne; en punissant jadis l'adultère de mort, Dieu traitait les hébreux comme des enfants, mais le chrétien, lui, sera passible du feu éternel (*In Jer.*, XVIII, 15; *P.G.*, XIII, 497). S'il comprenait ce que cela veut dire, il regretterait les châtiments de l'ancienne loi (*Ibid.*). Au jour du Seigneur, le chrétien infidèle aura travaillé en vain, toutes ses richesses seront livrées à « Nabuchodonosor », et lui qui avait été enseveli avec le Christ, il aura sa sépulture à Babylone (*In Jerem.*, XVIII, 14; *P.G.*, XIII, 492). Que les péchés commis après le baptême soient plus graves, Origène le prouve en assimilant ces fautes au péché contre le Saint-Esprit; les païens ne pèchent que contre le Verbe, c'est-à-dire contre la raison, mais les chrétiens, qui ont le Saint-Esprit, méprisent les conseils et les inspirations de celui-ci (*In Ioan.*, II, 6; *P.G.*, XIV, 130). C'est pourquoi fut remis si facilement le péché de Pierre, commis avant la Pentecôte (*Series in Matth.*, CXIV; *P.G.*, XIII, 1762-1764).

Pour les chrétiens eux-mêmes, les péchés ne sont pas de même gravité. Notre distinction moderne entre le péché mortel et le péché véniel se retrouve chez lui, bien que présentée autrement. La distinction entre les péchés se fera d'après la nature de l'expiation. Commentant un texte du Lévitique, où il est question de la vente et de l'achat des maisons (*Lév.*, XXV, 30), Origène rappelle que notre demeure est dans les cieux (cfr *II Cor.*, V, 1), et que nous la construisons par nos bonnes œuvres. Le péché est comme une hypothèque que prend sur notre maison un féroce usurier (*In Lev.*, XV; *P.G.*, XII, 558). Bientôt, ce créancier nous oblige à vendre notre bien; alors on va supplier le juge avec larmes, demandant de pouvoir le racheter par la pénitence. Il y a alors deux espèces de rachat, parce qu'il y a deux espèces de péchés, deux espèces de maisons, maison de ville et maison des champs :

« Istas ergo domos, si forte alicui lapsus acciderit, semper est recuperandi facultas, ut verbi gratia dicamus, si nos aliqua culpa *mortalis* invenerit, quae non in *crimine mortali,* non in blasphemia fidei, quae muro ecclesiastici et apostolici dogmatis cincta est, sed vel in sermonis, vel in morum vitio consistat; hoc est vendidisse domum, quae in agro est... Haec ergo venditio et huiuscemodi culpa semper reparari potest, nec aliquando tibi interdicitur de commissis huiusmodi poenitudinem agere. In *gravioribus* autem criminibus semel tantum paenitentiae conceditur locus, ista vero communia, quae frequenter incurrimus semper paenitentiam recipiunt, et sine intermissione redimuntur » (*In Lev.,* XVI, 2; *P.G.,* XII, 560 C).

Il y a donc une différence entre le crime mortel et le péché mortel. Ailleurs Origène explique qu'il y a des fautes dont la souillure ne s'enlève pas facilement, même avec de la soude (cfr *Jér.,* II, 23), des blessures que ne guérissent pas le baume et les pansements (cfr *Is.,* I, 6-7). Il y a des péchés que Dieu peut laver dans le sang (cfr *Is.,* IV, 4), mais d'autres pour lesquels il faudra le feu du jugement (*In Jerem.,* II, 1; *P.G.,* XIII, 277). Ce sont les péchés *pros thanaton,* les *peccata ad mortem* dont parle saint Jean (*I Ioan.,* V, 16-17).

Le texte fameux de la *I^a Ioannis* en effet commence à tourmenter les exégètes. Qu'est-ce que cette distinction entre le péché qui va à la mort et pour lequel on ne prie pas, et les péchés pour lesquels on peut prier? Ce sont les formules scripturaires qui inspirent les distinctions d'Origène. A propos d'un texte du IV^e évangile (*Ioan.,* VIII, 21), il nous dit que les Juifs étaient comme ces malades qui ignorent que leur maladie est mortelle, tandis que Lazare, lui, n'était pas malade *ad mortem* (*Ioan.,* XI, 4). Celui qui, comme les Juifs, meurt dans son péché, ne peut aller là où va le Christ; le péché est la mort de l'âme; cependant, il y a péché et péché, l'un qui est *ad mortem* et l'autre qui n'est qu'une infirmité de l'âme (cfr *Strom., P.G.,* XI, 103). L'Ecriture semble insinuer une troisième espèce de péché lorsqu'elle parle du dommage que certaines fautes peuvent nous attirer dans l'au-delà (*In Ioan.,* XIX, 3; *P.G.,* XIV, 549. Cfr *In Lev.,* XIV, 1-3; *P.G.,* XII, 552 sq.). Cette dernière remarque est une allusion au *Quid prodest* de l'Evangile (*Mt.,* XVI, 26) et surtout au texte fameux auquel va s'accrocher la doctrine du purgatoire (*I Cor.,* III, 15). Origène, nous l'avons dit, fait de l'enfer un purgatoire; il enseigne également la préexistence des âmes; il tirera donc de ce texte que certains péchés sont punis ici-bas, et que les autres le seront dans une autre vie (*Ibid.,* col. 552). Le péché mortel serait donc celui qui n'est pas remis *en cette vie.* Cependant Origène semble dire ailleurs que l'on peut faire pénitence pour ce péché (*In Lev.,* XII, 3; *P.G.,* XII, 539 A) et il s'accuse lui-même de fautes qui devront être consumées comme la paille et le foin au jour du jugement (*In Jerem.,* XII, 3; *P.G.,* XIII, 505 sq. Cfr XIX, 8; *P.G.,* XIII, 517).

Concluons. Tant à cause de l'imprécision de la réflexion théologique et du devenir de la discipline pénitentielle qu'à cause de ses pro-

pres audaces théologiques, Origène n'arrive pas encore à distinguer clairement ce qui est péché mortel et ce qui est péché véniel, ni même à formuler un critère général. Reste que par son attachement à l'Ecriture, il a rapproché de nombreux textes, formulé le problème de façon concrète en voyant dans les guérisons opérées par le Seigneur le symbole des guérisons spirituelles. N'oublions pas non plus que chez Origène comme chez saint Paul ou saint Augustin, la théologie du péché n'est que l'envers d'une admirable doctrine spirituelle tout entière fondée sur l'amour du Christ et l'assimilation au Christ [18].

*
* *

A poursuivre cette étude on ne pourrait que constater une fois de plus que l'influence d'Origène fut considérable. Les Cappadociens, en particulier, ne se contentent pas de cataloguer les péchés en fonction de la pénitence canonique, mais on trouve chez eux une doctrine spirituelle fondée sur un contact familier avec l'Ecriture [19]. Saint Ambroise a été marqué par Philon, mais aussi directement ou indirectement par Origène. Nous lisons deux fois par an au bréviaire un très beau texte qui est tout à fait dans la manière du grand alexandrin : notre fièvre, c'est l'avarice, la luxure, l'ambition ou la colère [20]. Pour parler du péché, il a des images qui sont d'un Platon chrétien : esclavage, pesanteur, glu qui colle aux ailes de l'âme ou bien : déchirure, chute, dépouillement, séparation, départ du fils prodigue ; ou encore : blessure, fièvre, rouille, lèpre, ulcère, corruption, pourriture, enfin tombeau [21]. Mais c'est avec Augustin que la théologie du péché trouve un maître spirituel capable de reprendre et approfondir l'œuvre d'Origène. Il faudrait pour en parler toute une autre étude. Contentons-nous d'avoir situé quelques auteurs, et d'avoir tracé un petit programme de recherche.

Lyon, mai 1941 ; Henri Rondet, S. J.
Toulouse, juin 1956.

---

18. F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène,* 1951. — Rappelons le livre de Völker, *Das Vollkommenheitsideal bei Origenes,* 1931. — J. Daniélou, *Les sources bibliques de la mystique d'Origène,* dans la *Revue d'ascétique et de mystique,* 1947, p. 125-141. — Je n'ai pas eu le loisir de reprendre mon étude en tenant compte du beau livre du P. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* 1956 (cfr p. 181-210).

19. P. Humbert Claude, *La doctrine de saint Basile de Césarée,* 1932.

20. « Febris nostra avaritia est, febris nostra libido est, febris nostra luxuria est, febris nostra ambitio est, febris nostra iracundia est » (*In Luc.,* IV, 63 ; *P.L.,* XV, 1631). Cfr les leçons du jeudi après la 3e semaine de Carême et du samedi après la Pentecôte.

21. Je résume ici un travail inédit du P. Joseph Jaouen.

Le sacré et le profane : leur situation en christianisme

Nous n'avons pas d'expérience immédiate du divin. Pourtant, ce n'est pas qu'il soit « loin de chacun de nous. Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être [1] ». Mais, si proche et si intime qu'ils l'aient reconnu, les hommes ont néanmoins toujours eu aussi le pressentiment que le divin demeurait, en même temps, au delà de leur perception, au delà de leur pouvoir, au delà de la frange d'extension la plus lointaine de leur être, au delà du cercle d'existence dont ils heurtaient par moments la face intérieure. Ainsi a commencé pour notre race, dès l'aube de la préhistoire, cette longue auscultation des confins du fini et de l'infini, que le Juif Paul de Tarse devait évoquer un jour sur la célèbre colline de l'Aréopage. Je ne sais si la mesure de ces choses a jamais été prise avec une plus humaine et une plus humble exactitude. Depuis l'origine, les fils et les filles des hommes ont cherché Dieu comme à tâtons, en « palpant » la nuit. Ainsi ont-ils avancé à travers l'espace et le temps, par petits groupes familiaux, puis, par vastes communautés de peuples, se frayant une voie dans le mystère, pour trouver, si possible, le principe et la fin de toutes choses, l'incommensurable au-delà des êtres familiers [2].

Diagnostic de notre conscience actuelle du sacré et du profane.

Avons-nous encore une conscience immédiate du sacré? A distance, dans le recul du temps, peu de choses semblent plus pathétiques, au point d'histoire où nous sommes parvenus, que ce spectacle que nous donnons de « palper » toujours, tantôt avec des précautions contenues, tantôt avec impatience, non seulement autour du divin mais autour du sacré lui-même. D'où vient le sacré? Par quelles voies et par quels cheminements s'est-il introduit, puis installé dans la conscience des hommes? Quel est-il? Où allons-nous avec lui, — sans lui? Serons-nous bientôt, ainsi que certains le souhaitent, des êtres vraiment « purs » devant le monde, « purs » comme des parties entièrement conformes au tout, sans cet au-delà troublant et vain que nous aurions emporté des origines et sur lequel l'univers devrait

1. *Act.*, XVII, 27 s.
2. Je reprends ici, en les amplifiant, des réflexions qui furent présentées pour la première fois devant le Centre Catholique des Intellectuels Canadiens, et qui furent ensuite publiées dans *Carrefour '55*, sous le titre, *Le sacré et le profane dans le message chrétien.*

maintenant se détacher comme le relatif sur l'absolu, le « non-être » sur l'être?

Lorsqu'on a conscience de leur gravité, sinon en regard d'une religion comme le christianisme, du moins en regard de l'histoire, on ose à peine se poser publiquement ces questions, tant leur seul énoncé soulève de compassion et de pudeur humaines, d'amour blessé pour un destin qui fut rarement heureux, de crainte aussi que leur examen ne conduise qu'à ouvrir de nouvelles et inutiles blessures. Il le faut, néanmoins, malgré tout. Car on ne peut songer sans inquiétude à cette sorte d'impuissance, révélée par tant de symptômes, qui semble désormais nous empêcher de reconnaître le sacré comme d'instinct. Ni dans la réflexion ni dans la pratique, nous n'allons droit sur lui.

Les questions que nous posons à l'antiquité, à son propos, même à l'antiquité juive : ce qui est beaucoup plus grave, d'un point de vue chrétien, — offrent souvent de pénibles ressemblances avec ce qui serait un dialogue de sourds. En dépit de notre outillage philologique, sommes-nous sûrs de nous bien comprendre sur ce point délicat? Et certes, depuis l'avènement de l'histoire comparée des religions surtout, ce n'est pas que nous manquions à parler fréquemment de ces choses avec ceux dont nous sommes les lointains héritiers. Mais « les anciens » ne seraient pas peu surpris de nous entendre déclarer, entre autres, que, pour eux, « rien n'était profane » [3]. Simple défaut d'érudition de notre part, facilement remédiable? Il y a bien des chances, au contraire, pour que l'anachronisme soit beaucoup plus profond, quand on observe qu'un tel jugement coexiste, dans notre état de conscience, avec l'obscure persuasion, par exemple, que la vie et la mort sont des réalités « essentiellement sacrées » [4], ou avec cette interprétation implicite de l'histoire, que toute chose est appelée

3. H.-R. Philippeau, *Les usages chrétiens de la table,* dans *Maison-Dieu,* XVIII (1949), p. 69. Je sais bien que la remarque, dans la pensée de l'auteur, est tout occasionnelle. Mais je ne la juge pas ici du point de vue de l'information historique. Je la prends comme une expression spontanée de conscience commune, d'autant plus significative, justement, qu'elle a dû échapper davantage à l'attention personnelle de l'auteur. Un autre exemple, tout aussi typique : « ...pour la Bible, comme d'ailleurs pour le monde sémitique où elle est née, rien n'est profane. Tout, au contraire, est sacré : le corps autant que l'âme, la matière aussi bien que l'esprit, le visible comme l'invisible; tout est à la fois distinct et unifié dans un ordre hiérarchique qui constitue le charnel comme symbole efficace du spirituel » (C. Charlier, *Pensée et amour chez le sémite,* dans *Bible et vie chrétienne,* IV (1954), p. 104).

4. « ... la vie est, dans la pensée religieuse, particulièrement dans la Bible, une réalité essentiellement sacrée » (Session de Vanves, 15 juillet 1948, sur l'art sacré; réflexion du rapporteur, dans *Maison-Dieu,* XVII (1949), p. 23); « la mort est sacrée par excellence » (A.-G. Martimort, *Le sens du sacré,* dans *Maison-Dieu,* XXV (1951), p. 57). On voudra bien entendre ces citations dans le sens précisé par la note qui précède. Ce sont des indices d'états de conscience qui auraient pu être recueillis ailleurs, bien sûr, mais qu'il m'a paru intéressant d'emprunter à un milieu liturgique, avec lequel, d'ailleurs, est-il besoin de le dire? je me sens en sympathie active et profonde.

à devenir « sacrée dans le Christ » [5]. En fait, notre accès à l'antiquité est conditionné ici, non seulement par la qualité de nos instruments et la mise en œuvre de nos méthodes philologiques, mais par la composition même de notre état de conscience à l'égard du sacré et du profane. S'il y a un obstacle, on doit donc au moins penser qu'il puisse se situer au delà de la pure analyse des monuments et des textes.

Il est d'ailleurs très remarquable que la tendance la plus commune, parmi ceux qui s'occupent de ces choses, soit de majorer plutôt que de réduire l'extension du sacré aux deux extrémités du champ d'observation temporelle, dans le passé, d'une part, comme un fait incontestable (« pour le monde antique, rien n'était profane »), et dans l'avenir, d'autre part, comme une espérance non moins certaine (« toute chose est appelée à devenir sacrée dans le Christ »). Entre ces deux « âges d'or », agissant sur nous comme des mythes, le présent, du point de vue du sacré, apparaît naturellement comme cet âge intermédiaire, plus ou moins déchu, qui à la fois démérite du passé et engendre avec peine son avenir. Des deux côtés, on retire l'impression que, pour le sacré, les temps sont mauvais, et que nous passons, en Occident surtout, par une phase transitionnelle particulièrement instable et ingrate, dont personne ne voit encore ce qui pourra sortir dans un avenir même rapproché.

Sans prétendre expliquer ici un phénomène aussi complexe, il me semble important de noter, cependant, qu'il répond à une identification implicite, et peut-être subconsciente, du sacré et du religieux. Tout se passe, en effet, comme si nous croyions spontanément que le meilleur état de la religion doit correspondre, en soi, à une extension limite du sacré. Il est clair, d'autre part, que, dans cette sorte d'idéal, c'est le sacré qui attire à soi le religieux et qui l'absorbe, aux dépens du profane, auquel, à la limite, il ne laisserait même rien. Or, cette voracité du sacré qui le porte à éliminer le profane sous le couvert du religieux, lorsqu'elle se manifeste dans une religion, est toujours un signe de perturbation grave de l'équilibre du sacré et du profane, à l'intérieur du religieux, au regard de leur subordination commune à la foi en la divinité. Ce qui se produit alors peut être décrit, il me semble, comme une « libération » du sacré à l'égard du religieux, « libération » dans laquelle, de façon insensible, se relâchent les contraintes imposées, dans la foi, par un certain sens de la transcendance divine, avec cette conséquence que, n'étant plus « contenu », le sacré tend de plus en plus à exister et à se développer pour lui-même. Au ter-

5. « Le Christ est entré dans le temps, et l'a sanctifié, comme il a sanctifié la créature en s'incarnant, et comme il a élevé l'humanité en l'assumant. L'histoire est, à cause de lui, devenue sacrée, sainte. Nous ne pouvons la voir en profane » (O. Rousseau, *Les Pères et la théologie du temps,* dans *Maison-Dieu,* XXX (1952), p. 54).

me du processus, on a comme un sacré devenu « fou ». Si l'on préfère, le phénomène ressemble à la multiplication accélérée, envahissante et anarchique des cellules dans la culture expérimentale des tissus en laboratoire. Le sacré ne peut pas plus maintenir son équilibre en dehors des mesures que lui imposent une « religion » et une « foi » authentiques, que les cellules ne peuvent conserver l'intégrité de leurs caractères spécifiques et de leurs destinations propres en dehors de l'organisme qui les « contient ».

Je n'oublie d'ailleurs pas, en ce qui nous concerne, que c'est dans le passé et l'avenir, non dans le présent, que nous nous plaisons à voir le sacré identique au religieux, et ainsi coextensif à la religion, marquer toute chose de son sceau jusqu'à complète élimination du profane. Mais, pour autant, le symptôme se trouve-t-il réellement changé? Il est beaucoup plus probable que nous projetons, au contraire, dans une antiquité païenne et une eschatologie chrétienne toutes deux « rêvées », un idéal du sacré, des désirs et des espoirs que le présent a partiellement déçus. Le « mythe » pourrait donc très bien n'être ici qu'une forme de compensation collective rendue plus ou moins inévitable par l'intangibilité et les résistances de l'état de choses familier. Son sens en regard d'une perturbation possible de notre conscience du sacré serait alors à peu près de même valeur diagnostique que la constatation directe du fait.

Il n'en faudrait pas davantage, en tout cas, pour justifier, de la part de la théologie, un nouvel effort de discernement. Peu de nécessités pastorales semblent, en effet, plus urgentes que celle d'une certaine reconnaissance lucide et courageuse de ce que nous sommes devenus, en matière de sacré et de profane, au delà des formules par lesquelles nous avons la bonne grâce de nous consoler nous-mêmes. Dans les perspectives de l'histoire, peu d'entreprises donnent aussi à un égal degré le sentiment de la fragilité des moyens dont les hommes disposent, en claire conscience, pour se frayer, à travers l'infinie multiplicité du temps, le chemin, sévère et humble, qui les conduit à Dieu.

LE SACRE ET LE PROFANE

Naissance et nature du sacré.

C'est du caractère médiat de notre expérience du divin que procède le sacré, du moins dans son état originel [6]. Le fait n'est d'ailleurs

6. « Expérience du divin ». Je choisis à dessein les termes les plus généraux parce qu'il importe ici de ne rien exclure de ce qui peut, fût-ce au niveau le plus bas, donner occasion au sacré. En fait, les composantes émotives et mentales de notre expérience du divin s'équilibrent selon des proportions indéfiniment variables, suivant les individus, les groupes, les états de culture et de conscience. Il

pas sans analogies relativement simples, à partir desquelles nous pouvons essayer de préciser ici nos réflexions. Pourquoi, par exemple, nous attachons-nous à certains lieux, dont nous conservons doucement le souvenir, ou, à l'inverse, pourquoi éprouvons-nous, à l'égard d'autres lieux, une véritable répulsion? Il est clair que, pénibles ou agréables, de tels liens ne sont pas noués à la pure matérialité des choses. En réalité, les points d'attache sont tout autres. Ils sont exactement cernés, en effet, par les contours d'une expérience humaine qui est de soi associatrice, et dont la force d'association, au surplus, est en quelque sorte proportionnelle à son intensité. Une grande joie voudrait, s'il était possible, s'intégrer l'univers. Le phénomène n'est pas romantique : il est au moins aussi vieux que l'histoire humaine, et probablement aussi vieux que l'humanité elle-même. Au delà de l'antiquité de la Grèce et de Rome, on le reconnaît sans peine à cette atmosphère de grâce et de paix dans laquelle les traditions de la *Genèse* ont baigné, en particulier, les deux récits de la création. Comment le premier homme et la première femme, sous la faveur divine, n'auraient-ils pas, en Orient, été placés dans une oasis merveilleuse, arrosée, pour plus de sécurité et de magnificence, par tous les fleuves de la terre? Géographie étrange, mais qui, précisément, n'est étrange que pour les géographes. Il s'agit de bien autre chose.

Si j'ai cité cet exemple, c'est à cause de son âge, bien sûr, mais c'est, plus encore, à cause de son admirable et grandiose profondeur. Car, à mon avis, tout l'essentiel est là, en ce qui concerne la naissance et la nature du sacré. Celui-ci n'existerait pas si, au lieu d'une expérience médiate du divin, nous pouvions dès maintenant nous en donner une expérience immédiate. Il s'évanouira effectivement, du moins sous son mode actuel, dans la vision qui consommera notre espérance. Le sacré n'existerait pas davantage si, au lieu de chercher le divin par la voie d'une expérience qui est de soi associatrice, nous le cherchions par la voie d'une science dont les nécessités épistémologiques propres conduirait à refuser toute interférence associationnelle. Le Dieu des savants et des philosophes, approché dans la pure ligne d'un certain savoir, peut être un Dieu que le philosophe et le savant adorent, mais cette adoration n'est pas telle, normalement, qu'elle donne par surcroît naissance à du sacré. La raison de cette limite n'est pas, évidemment, que le Dieu des savants et des philosophes n'est pas en soi un Dieu véritable, mais que, de notre côté, sur la voie qui y conduit, toutes les interférences associationnelles

---

serait arbitraire, en première approche, de donner sa préférence à une « formule » idéale, de ces composantes, qui ne refléterait, en réalité, qu'une conception particulière, plus ou moins valable en soi, de l'homme et de ses rapports avec Dieu. Il vaut mieux également parler du divin plutôt que de Dieu, pour ménager des expériences encore très indifférenciées, qui n'arrivent guère à la conscience que sous la représentation obscure d'un « au-delà » incommensurable aux êtres familiers.

normales dans une expérience médiate du divin ont été méthodiquement interceptées. Le sacré ne s'est pas formé parce que ses composantes n'ont pu se rejoindre. La science paie, dans cette privation, la rançon de sa rigueur et de sa maîtrise d'elle-même. Toute expérience humaine étant à quelque degré associatrice, le sacré ne se forme que dans une expérience du divin où les interférences associationnelles sont suffisamment libres. La tristesse donne aux choses un « goût de cendre et de mort ». L'espoir, l'amour et la joie leur donnent un « goût délicieux ». Pareillement, notre expérience du divin, toujours médiate quelle que soit sa pureté, revêt à nos yeux tout ce qui est engagé dans cette médiation d'une certaine dignité, d'une grandeur, qui l'apparentent au divin : c'est le sacré [7]. On voit que l'origine de celui-ci est normalement simple et modeste. C'est une erreur de le chercher, comme on le fait souvent, dans je ne sais quelle expérience exceptionnelle. Toute l'histoire des religions suggère, au contraire, que l'expérience qui donne naissance au sacré est de l'ordre des choses et des spectacles de la vie quotidienne : les astres, le jour, la nuit, la marche des saisons, le cycle de la fécondité, la vie et la mort.

La ligne de partage du sacré et du profane.

Si ces observations sont exactes, il est clair qu'on ne saurait parler, du moins à l'origine, d'un domaine du sacré et d'un domaine du profane comme s'il était possible de fixer *a priori* leurs limites d'extension respectives. En toute religion, la ligne de partage du sacré et du

7. Le célèbre songe de Jacob est, à cet égard, caractéristique et mériterait un examen détaillé. Je veux du moins rappeler le texte : « Jacob quitta Bersabée et partit pour Haran. Il arriva d'aventure en un certain lieu et il y passa la nuit, car le soleil s'était couché. Il prit une des pierres du lieu, la mit sous sa tête et dormit en ce lieu (l'occasion est banale et, si l'on pense à ce qui va suivre, rien n'est psychologiquement moins apprêté). Il eut un songe (première touche de l'expérience, au delà toutefois du seuil de la conscience normale) : voilà qu'une échelle était plantée en terre et que son sommet atteignait le ciel, et des anges de Dieu y montaient et descendaient! Voilà que Yahvé se tenait devant lui et dit : Je suis Yahvé, le Dieu d'Abraham ton ancêtre et le Dieu d'Isaac. La terre sur laquelle tu es couché, je la donne à toi et à ta descendance... Jacob s'éveilla de son sommeil et dit : En vérité, Yahvé est en ce lieu et je ne le savais pas (dès que, grâce à la continuité du souvenir, l'expérience entre dans le champ de la conscience normale, elle s'« associe » le « lieu » où elle s'est produite). Il eut peur et dit : Que ce lieu est redoutable (c'est à travers ses « associations » mêmes, et en partie grâce à elles, que s'achève l'expérience) ! Ce n'est rien moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel (l'expérience rejoint quelques représentations familières dans l'ordre du sacré). Levé de bon matin, il prit la pierre qui lui avait servi de chevet (le sacré, tel qu'il résulte des « associations » de l'expérience, apparaît enfin, dans la ligne de suggestions fournies par des pratiques communes : stèle dressée, onction d'huile; on aura noté, en outre, que le sacré s'est formé suivant l'« association » la plus étroite, celle de la pierre de chevet, comme plus intime à l'expérience elle-même), il la dressa comme une stèle et répandit de l'huile sur son sommet » (*Gen.*, XXVIII, 10-18).

profane s'est d'abord fixée de manière empirique. Nous sommes donc originairement devant une question de fait, non devant une question de nature et de droit. J'ajouterai d'ailleurs, pour préciser, que cette frontière empirique est toujours, dans les conditions normales, une frontière mobile. La ligne se déplace selon les temps, les lieux, les groupes et les personnes elles-mêmes. Polymorphe et polyvalent, le sacré évolue ainsi dans le conditionnement général des états de conscience et de culture. De ceux-ci, avec toutefois une tendance très nette à l'accuser, il revêt la stabilité relative, grâce à la transmission des héritages collectifs. Le sacré n'est aucunement à l'abri de l'usure, mais on sait assez, en même temps, quelles étonnantes ressources de fixité et de permanence il trouve dans les replis les plus obscurs de notre expérience du divin. A regarder les choses dans leur ensemble, on comprend, du reste, sans trop de peine qu'il n'en soit pas autrement. Notre expérience du divin, étant de soi médiate, ne saurait par là-même être que fragmentée, partielle et disjointe, dans le temps, l'espace et les conditions subjectives de développement. Ce n'est pas un hasard que toutes les religions aient eu leurs temps, leurs lieux, leurs choses et leurs personnes sacrés. Cette pluralité et cette diversité de surface sont des indices majeurs de la qualité propre de notre expérience originelle du divin. Plus peut-être qu'en toute autre expérience humaine, les interférences associationnelles s'introduisent et foisonnent dans celle des choses divines. Au regard superficiel, l'histoire comparée des religions peut faire l'impression d'une décevante fantasmagorie. Il existe pourtant des constantes. Mais on ne commence à les discerner qu'à la condition de rejoindre, sous la surface, l'expérience native, élémentaire et simple, dont elle est le changeant reflet.

Naissance et nature du profane.

Il faut dire ici un mot du profane, en regard de l'esquisse qui vient d'être proposée de l'origine, de la nature et des caractères essentiels du sacré. On se souviendra d'abord que la ligne de partage du sacré et du profane, à leur état natif, est une ligne empirique et mobile. C'est de ce fait capital qu'il convient de partir. Soulignons-le de nouveau : il n'existe, dans les choses, aucun principe objectif qui permette de les distribuer une fois pour toutes en sacrées et en profanes. Le sacré, c'est originellement la part du monde qui se trouve associée à l'expérience médiate que l'homme peut normalement avoir du divin. Corrélativement, le profane, à l'état natif, n'est donc rien d'autre que ce qui est laissé à l'écart d'une telle association. Il semble bien, en effet, que l'expérience du divin, médiate, associatrice, soit en outre sélective dans ses associations mêmes, quoique, au delà de cette simple affirmation du fait, il ne soit pas facile de discerner un principe, et donc un mode, de sélection. Avec toute la réserve qui s'impose, on

pourrait peut-être dire, cependant, que l'expérience native du divin recueille ses associations dans l'ordre de la grandeur, considérée comme de soi apparentée au divin lui-même. Mais ceci, qui est appréciable, ne nous conduit pas encore très loin dans l'explication du fait. Car l'appréciation de la grandeur qui est ainsi engagée dans l'expérience religieuse originelle, et donc, à travers celle-ci, dans le choix d'associations qui formera la composante fondamentale du sacré, est subjective comme l'expérience elle-même.

Nous retournons ainsi à la multiplicité et à la mobilité d'où nous sommes partis. Du moins apercevons-nous mieux peut-être comment celles-ci peuvent être inéluctables. Ce qui est sacré ici ne l'est pas nécessairement là, ce qui l'a été hier ne le sera pas nécessairement demain. C'est le mode de variabilité même de l'expérience. L'histoire comparée des religions nous révèle que l'amplitude des variations, en fait, est considérable. Mais on voit en même temps ce qui ressort de ces observations pour les caractères propres du profane, considéré à l'état natif. Le profane n'est aucunement dévalorisé en soi pour n'être pas entré dans les associations de l'expérience du divin. Car ce qui est sacré peut retourner au profane et ce qui est profane peut passer au sacré. La frontière est une frontière ouverte : elle unit autant qu'elle divise. Il ne saurait donc être question de séparation absolue entre sacré et profane, au moins dans l'état originel des choses. Encore moins pourrait-on identifier le péché, qui sépare de Dieu, et le profane, comme si celui-ci n'était que du sacré corrompu, sorte de sous-produit d'une « profanation » [8].

8. Il y a, hélas !, beaucoup de cette identification du profane au péché dans l'article que A.-G. Martimort a consacré à ces problèmes (*Le sens du sacré,* dans *Maison-Dieu,* XXV (1951) : « On remarquera que dans les citations que nous avons faites de l'Ancien Testament, nous n'avons jamais utilisé les textes législatifs, en particulier, le *Code sacerdotal* et le *Code de sainteté,* où cependant l'on trouve organisé tout l'édifice du sacré dans la religion hébraïque. Car les observances ont été définitivement abolies par le Nouveau Testament. Déjà la prédication des prophètes avait mis en garde contre elles : ce n'est pas dans les choses matérielles, les gestes extérieurs que se fait la séparation entre le pur et l'impur, le sacré et le profane, mais dans le cœur de l'homme : la seule vraie profanation, le seul sacrilège, c'est le péché ; le sacré authentique est à rechercher intérieurement : *Cor contritum et humiliatum Deus non despicies* » (pp. 53 s.). Cette terrible confusion, qui est loin d'être un phénomène isolé, porte immédiatement ses conséquences dans l'action pastorale : « Tous ceux qui ont reçu la foi et le baptême sont des consacrés. Ils participent au sacerdoce du Christ et à sa médiation. Le baptême a fait d'eux des séparés, les a arrachés au profane, et ceci de deux façons principalement : ils ont dû renoncer aux idoles et ils ont été purifiés de leurs péchés (p. 62)... Si la religion du Christ n'exige qu'une fois un rite de purification dans l'eau, parce que ce rite est sacrement et grâce, le baptisé doit continuer sans cesse et perfectionner l'effort de purification intérieure, s'arracher de plus en plus au profane, c'est-à-dire au péché » (p. 64). Profane, profanation, impureté, idolâtrie, péché : la dialectique implicite dans l'enchaînement des termes ne peut évidemment conduire, par identification corrélative du religieux, du saint et du sacré, qu'à une hégémonie absolue du sacré lui-même et à une projection de tout l'idéal chrétien dans l'ordre de la « consécration ». Est-ce bien l'équilibre du christianisme ? Et n'eut-il

En fait, l'existence du profane en présence du sacré a sa racine ontologique dans la nécessaire multiplicité de l'action et de l'expérience humaines. Notre expérience du divin est intermittente, comme est intermittente la prière qui doit y prendre sa source. Les associations qui se produisent dans son développement ne sauraient non plus être universelles. Ceci est revêtu du caractère sacré, cela ne l'est pas. Mais ce qui ne l'est pas ne doit pas plus nous gêner que la multiplicité intrinsèque de notre être, ou la diversité et les interruptions de notre expérience et de notre action. Certes, le sacré apparaît en quelque manière comme privilégié par rapport au profane, mais il l'est dans un ordre particulier seulement, et à cause de cela même que nous sommes. Le profane n'est privé par là de rien de cette grandeur que les choses ont en elles-mêmes. Laissé à l'écart, dans l'expérience du divin, par cette association sélective qui recueille les composantes du sacré, il n'est cependant séparé de celui-ci par aucune frontière totale et absolue. C'est le comble de la confusion quand on en vient à le considérer en soi comme coupable en regard de la divinité.

CONDITIONS HISTORIQUES D'EXISTENCE DU SACRE

Il est clair, d'autre part, qu'une telle confusion n'est pas d'ordre purement idéologique. Elle n'en est que plus malaisée à réduire. Aussi bien mon ambition ne saurait-elle être de démêler ici tous les fils de cet écheveau. Il est cependant nécessaire de lever quelques obstacles. Car bien peu semblent se rendre compte des conditions nouvelles faites au sacré en nous, individus et communautés, par l'évolution de notre état de culture, — pour ne parler que de lui, — depuis le temps où nous avons recueilli une partie importante de l'héritage sacral de l'antiquité. Il va de soi qu'en nommant l'antiquité, je pense d'ailleurs en premier lieu à l'antiquité juive, mais chacun sait aussi que, en matière de sacré, nous ne sommes pas sans devoir quelque chose à d'autres sources.

Or, de quelque côté qu'on se tourne en regardant vers ce passé dont nous sommes issus, on ne peut qu'être saisi, dès qu'on essaie de la mesurer, par la distance qui s'est progressivement créée entre les conditions de culture dans lesquelles nous avons reçu l'héritage sacral de l'antiquité et celles dans lesquelles nous le possédons aujourd'hui. Les conditions auxquelles notre sacré était accordé à l'origine parce qu'il y avait pris naissance, ont peu à peu fait place à des conditions plus ou moins hétérogènes qui ne sont plus que les conditions dans lesquelles il se conserve. Au reste, l'issue était à peu près fatale quand on songe à l'écart (de fait) de l'indice de mobilité du sacré et des

pas été prudent, alors, de parler avec un peu plus de discrétion du *Code sacerdotal* et du *Code de sainteté*? Code pour code?

états de culture respectivement [9]. Sans doute, d'autre part, serait-il exagéré de laisser entendre que tout le problème du sacré parmi nous revient à des résultantes d'un indice comparatif de mobilité, mais il ne serait pas moins naïf de se persuader que tout va se résoudre par des mesures et des forces de conservation. Car il ne suffira jamais de les envelopper de lois pour que les « associations » dans lesquelles naît et vit le sacré, conservent la nécessaire spontanéité de la vie. Leur existence tient à un réseau de causes et de conditions extrêmement délicat, que nous ne pouvons, de façon normale, penser tenir consciemment entre nos mains. Encore moins suffirait-il d'abandonner toutes choses à leur pesanteur. L'histoire porte ici sa leçon, et elle est décisive. Le sacré se défend si mal contre l'habitude que celle-ci le vide rapidement de sa substance religieuse dès qu'une foi authentique, dans laquelle s'accomplit toute véritable expérience du divin, cesse de la régénérer d'en haut.

Mais, si limitée qu'on la suppose, ne serait-ce pas déjà, de notre part, une démarche saine, et un signe d'espoir, que de commencer à nous préciser à nous-mêmes quelques-unes de ces conditions nouvelles qu'une lente évolution de notre état de culture a finalement imposées au sacré? Ce qui, du point de vue du sacré, me semble avoir été le plus profondément touché par cette évolution, c'est une représentation du temps, de l'espace, de la loi, et en définitive, de l'homme lui-même, pour autant qu'une anthropologie, et à travers celle-ci, une conscience de soi, se trouvent toujours concrètement engagées dans les relations de l'homme avec Dieu.

Le sacré et la représentation du temps.

L'effort déployé par l'histoire pour soumettre son champ d'observation à la commune mesure d'une chronologie absolue a valu d'incontestables bénéfices à notre intelligence du passé. Je ne sous-estime en aucune manière le prix d'une date. Il faut prendre garde, cependant,

9. A ce propos, il serait instructif de prendre comme champ d'observation les anciens codes moyen-orientaux et de suivre à partir d'eux le phénomène de différenciation interne du droit. On y verrait peu à peu se manifester des indices caractéristiques de mobilité d'éléments qui avaient d'abord tous plus ou moins marché du même pas. La loi mosaïque, par exemple, comprend un bon nombre de prescriptions alimentaires et hygiéniques qui, dans l'état indifférencié du droit ancien, ont longtemps suivi une marche évolutive rythmée, à peu de chose près, sur le mouvement des lois cérémonielles elles-mêmes. Approximativement, l'indice de mobilité générale du droit était alors celui du sacré. Or, c'est un tel état de choses que la différenciation interne du droit, — qui n'était d'ailleurs elle-même que le reflet de différenciations plus profondes en voie de s'opérer dans la civilisation, la culture et jusque dans la conscience, — est venue altérer. On voit, dès lors, ce qui s'est produit. Les indices respectifs de mobilité des divers éléments de civilisation et de culture représentés dans le droit s'éloignèrent de celui du sacré, qui s'enferma de plus en plus dans l'isolement. C'est la situation actuelle : un indice de mobilité au plus bas dans le sacré contre un indice très élevé dans la majeure partie du reste.

que, à une certaine profondeur, la projection de notre chronologie absolue dans le passé risque de nous faire illusion. Car ce qu'il faut supposer, dans l'état de culture sur lequel s'ouvre l'histoire, c'est une représentation, non pas unitaire et absolue du temps, mais plurale et relative. Comme en témoignent encore diversement la plupart des langues anciennes, en particulier, la représentation spontanée et immédiate fut d'abord qu'il y avait « des temps » entre lesquels se distribuaient les événements, suivant des « qualités » qui les apparentaient à l'un ou à l'autre, et selon des rythmes que l'habitude rendait familiers. Ce n'est que peu à peu, justement, et avec lenteur, que le progrès politique et culturel permit de découvrir, puis d'adopter, des points de références temporelles de plus en plus éloignés du cours de la vie humaine (cadre généalogique) et des aventures de la vie en commun dans une cité ou un royaume (cadre dynastique), et de rejoindre ainsi une mesure unique : « le temps », à la fois assez large et assez précise pour devenir vraiment commune (cadre chronologique sidéral, maintenant dépassé, à l'échelle cosmique, par l'année-lumière).

Des temps multiples et divers entre lesquels, aux yeux des anciens, se partageait la durée de toute chose, au temps unique et uniforme qui est devenu le cadre de notre pensée sur le monde et sur nous-mêmes, la route fut longue. Or, il n'y a guère de doute, dès qu'on y réfléchit avec un recul historique convenable, que l'idée même d'un temps sacré, et donc privilégié à ce titre, comme d'une fête liturgique liée à ce temps, ne soit beaucoup plus homogène à un état de culture dans lequel la représentation spontanée du temps est plurale et qualitativement diversifiée qu'à un état de culture comme le nôtre où la représentation majeure est unitaire et uniforme. Si l'on ajoute à cela la tendance actuelle à mettre au compte du temps le résidu de causalités obscures laissé par une explication génétique de l'homme et de la terre qui en est la demeure, comme de l'univers dans son ensemble, on mesure, non seulement le chemin parcouru, mais encore la difficulté que nous pouvons éprouver à nous comprendre nous-mêmes en présence de ce que notre héritage sacral conserve encore malgré tout de liens avec le temps. A une première représentation plurale et qualitativement très diversifiée du temps, maintenant fossilisée dans l'épaisseur du langage et de la conscience, se sont superposés les dépôts successifs d'autres âges de culture. Aussi longtemps que nous n'aurons pas réussi à nous rendre compte de cette stratification, nous aurons aussi beaucoup de peine à discerner, dans le présent, ce qui est caduc de ce qui mérite de survivre.

Le sacré et la représentation de l'espace.

Il faudrait faire une remarque parallèle à propos de l'espace. Partis d'une représentation plurale et diversifiée qui donnait normalement

« des lieux », le développement interne de la culture nous a fait passer, comme dans le cas du temps, à une représentation unitaire et uniforme, qui nous ramène toujours, en définitive, à ce que nous appelons, au singulier, « l'espace ». Du point de vue du sacré, c'est une condition d'existence en partie nouvelle, qui, pour n'être pas souvent ressentie en cette qualité par la conscience, ne saurait cependant manquer, à la longue, de conjuguer ses effets avec ceux de la transformation subie par notre représentation du temps. Sur cette voie, on ne peut guère envisager qu'une chose : c'est que le sacré risque de ne plus pouvoir justifier la part prélevée par lui sur le temps et l'espace autrement que par des rappels historiques et la restauration plus ou moins artificielle d'états de conscience révolus.

Le sacré et la conception de la loi.

Il suffira, en ce qui regarde la loi, de marquer à nouveau les deux extrémités de la courbe. L'ardeur législative à laquelle nous cédons si volontiers, nous ferait difficilement supposer des temps et des lieux où les hommes aient jugé moins naturel de posséder un tel pouvoir sur d'autres hommes. Pourtant, les plus anciens codes qui nous soient parvenus, y compris le code mosaïque, laissent souvent percer, dans leur présentation comme dans leur texte, cette persuasion diffuse que le pouvoir législatif est un pouvoir essentiellement divin [10]. Peut-être même faudrait-il préciser que ce sentiment de l'origine divine de la loi dut être encore plus vif sous le régime de la loi non écrite que sous le régime relativement tardif des lois codifiées. Car il semble bien que la codification des lois, avec l'invitation à les porter à la connaissance, et donc au jugement éventuel, d'un plus grand nombre, que cette démarche portait en elle-même, n'ait pas été étrangère à la désacralisation progressive du droit ancien. Un autre pas dans la même direction, en tout cas, et d'une portée encore plus décisive, se trouva fait le jour et là où, comme en Grèce, des hommes qui n'avaient plus même le prestige sacral de la royauté, prirent sur eux de faire et de défaire les lois de l'Etat en assemblée délibérante. Lorsque, d'autre part, les différenciations culturelles qui s'opéraient concurremment ou parallèlement à ces initiatives arrivèrent au point critique, les jeux furent faits : le sacré, dont le droit indifférencié primitif avait été l'une des formes principales, se trouva désormais de plus en plus consciemment

10. Driver et Miles projettent dans le passé un état de conscience beaucoup plus différencié que celui-ci ne l'a connu en fait, lorsqu'ils écrivent que les lois hammurabiennes sont, dans leurs caractères généraux, « completely secular » (civiles? profanes? temporelles? — quoi au juste?), et qu'à cet égard, elles sont en contraste très net avec les lois hébraïques. Aussi bien est-ce un contresens d'ajouter ensuite : « They are not a divine pronouncement nor in any sense a religious document » (G. R. Driver et J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, I, *Legal Commentary*, Oxford, 1952, p. 39).

et radicalement exclu de ce qui ne pouvait être défini comme relation directe avec Dieu. Et certes, des biens considérables avaient été acquis au cours de cette longue et souvent pénible évolution. Etait-il nécessaire pour autant que l'immanence acceptée, sinon toujours proprement reconnue, des « lois » de l'univers en vienne, en outre, à faire passer toutes les lois humaines sous les mêmes mesures? Mais, quel que soit le jugement qu'on doive porter sur lui en dernier lieu, c'est un fait : depuis longtemps refoulé dans un étroit domaine où la religion elle-même tend à se réduire au culte, l'ancien caractère sacré du droit, pour ce qui en reste, y subit maintenant de toutes parts la pression assimilatrice de « lois » dont la science de l'univers s'estime la seule maîtresse. A ceux qu'un pareil bouleversement dans les conditions d'existence du sacré n'impressionnerait pas, on pourrait peut-être suggérer par surcroît de réfléchir à notre théorie des « lois purement pénales », moins cependant sous l'angle limité du licite et de l'illicite que sous l'angle qui nous occupe en ce moment des symptômes d'états de conscience et de culture. Peu d'indices révèlent de manière aussi crue à quelle distance nous nous trouvons du point d'où nous sommes partis [11].

Le sacré et la représentation de l'homme.

C'est principalement par le côté où elle touchait aux possibilités humaines de perception du divin que la représentation que l'homme s'est faite de lui-même, a aussi déterminé, pour une part, certaines conditions d'existence du sacré. Il est remarquable que, dans le Moyen Orient comme en Occident, les plus anciennes conceptions anthropologiques retraçables à travers les langues et les textes semblent avoir discerné dans l'homme, non pas deux mais trois composantes fondamentales : le corps, dont très peu de parties et d'organes, en dehors du système digestif, avaient d'ailleurs reçu une explication physiologique que nous pourrions considérer comme exacte, même globalement; l'âme-souffle (la *nèphesh* des Hébreux, le θυμός de l'époque homérique et l'*animus* latin), dont l'existence, la localisation, la nature, les propiétés et le rôle semblent avoir été induits du phénomène général de la respiration; l'âme-vie (*ruaḥ*, ψυχή, *anima-genius*), —

11. Il me paraît clair, du reste, que la situation du sacré en regard de la loi, quelle que soit cette situation, affecte directement une certaine conscience du péché comme transgression d'un précepte, et par là toute cette part du sacré qui est engagée, en particulier, dans le sacrifice expiatoire. N'est-ce pas, au surplus, faute d'avoir compris cette relation du sacré à la loi que les études de cette dernière génération ont été si souvent amenées à parler d'une « ambiguïté » du sacré (R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1939, pp. 20 ss.)? Ce n'est pas le sacré qui manifeste son « ambiguïté » à l'occasion d'une faute, c'est la loi, revêtue, si l'on veut, d'un caractère sacré, qui est naturellement ambivalente et qui doit prévoir aussi bien le délit que la soumission, à la fois le « pur » et l'« impur ».

distincte de l'âme-souffle quoique apparentée à celle-ci en quelque manière, — dont l'existence à l'origine semble s'être imposée à la réflexion avant tout à travers le phénomène plus réduit de la génération, vu, en outre, à peu près exclusivement du côté masculin [12]. Des associations qu'il n'est pas nécessaire d'analyser ici, et qu'on imaginera, du reste, sans peine, liaient, d'autre part, de façon spéciale, dans cette représentation, l'âme-souffle à la conscience qui s'exerce dans la vie courante : joie, tristesse, colère, désirs, intentions, erreurs, fautes, etc. L'âme-vie, au contraire, beaucoup moins accessible aux perceptions immédiates, beaucoup plus mystérieuse aussi par cela même, et plus prestigieuse, en raison de son lien direct avec la transmission, la continuité, et donc, la permanence de la vie dans le groupe, fut d'abord regardée, semble-t-il, comme normalement étrangère aux multiples nécessités de la vie quotidienne. Elle n'en paraissait que plus haute dans son éloignement intérieur, plus naturellement proche du divin, et plus susceptible, en cette qualité, de mettre la personne, et éventuellement le groupe, en communication avec lui. A cet égard, il est bien significatif, par exemple, que ce soit la *ruaḥ*, âme-vie, et non la *nèphesh*, âme-souffle, qui ait servi de base analogique à toute la représentation que la tradition d'Israël s'est faite des communications de Yahvé avec son peuple par l'intermédiaire des prophètes.

Or, on n'ignore pas en quel sens s'est développée, en fait, cette conception anthropologique, dont les premières traces paraissent bien nous reporter jusqu'aux confins de la préhistoire. Beaucoup de détails de cette évolution, il va sans dire, restent obscurs, et le resteront probablement toujours. L'essentiel, du moins, n'est pas douteux. C'est l'âme-souffle, à laquelle la réflexion ancienne avait si étroitement lié la conscience « normale », qui attira peu à peu à soi et finit par absorber, en la réduisant, la mystérieuse et lointaine grandeur dans laquelle on avait d'abord conçu l'âme-vie, cette part de lui-même au delà de lui-même par où l'homme, individu et groupe, avait si longtemps cru accéder comme de plain-pied au divin [13]. En cours de route, l'assistance désormais étrangère d'un « esprit », d'un « *daimôn* » ou d'un « génie », sorte de compensation provisoire destinée à combler le vide que faisait vaguement ressentir, malgré tout, la désintégration de la conception ancienne, ne fut qu'un épisode sans véritables promesses de durée. La représentation qu'on se ferait maintenant de l'homme ne serait plus qu'à double composante : corps et âme, celle-ci

12. J'emprunte ici un certain nombre de précisions à l'étude capitale sur le sujet, — quoique, ici ou là, la méthode me paraisse forcée, — de R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1954, en particulier, pp. 44 ss., 102 ss., 123 ss., 168 ss.

13. A partir du même point peut-être, dans la tradition hindoue, et, de façon moins décisive, sans doute, dans le taoïsme chinois, une évolution en sens inverse. Quelle signification prend, dans cette perspective, l'ascèse « à contre-conscience » de la tradition hindoue !

comptant d'ailleurs de plus en plus, comme on pouvait s'y attendre, suivant la stricte mesure de la possession de ses moyens et de sa conscience de soi. Après des siècles de marche dans la même direction, en dépit d'écarts passagers, de retards, de crises et de regrets, ce fut l'avènement de ce que, dans notre présent état de culture, nous appelons la « raison », en laquelle tend à se résoudre, en définitive, la totalité de l'homme et des valeurs humaines.

Les conséquences de cette évolution anthropologique sur le sacré, au cours de quelque trois mille ans d'histoire, est-il nécessaire de le dire? furent incalculables. Cette fois, ce qui était touché par le mouvement des états de culture, c'était, plus que le sacré lui-même, la part de l'homme qui avait été d'abord reconnue comme la plus normalement sensibilisée au divin, celle, par suite, dans laquelle s'étaient historiquement nouées la plupart de ces « associations » intimes et délicates qui donnent naissance au sacré, ou lui redonnent naissance lorsqu'il est simplement transmis. Si l'on voulait à nouveau mesurer ici la distance parcourue, on en trouverait un indice particulièrement net dans l'interprétation comparative du rêve. Les hommes qui furent les instaurateurs de notre héritage culturel et religieux ont tous « cru » aux « songes », non pas simplement parce qu'ils étaient plus naïfs que nous, mais parce que, ayant d'eux-mêmes une autre représentation que la nôtre, ils jugeaient naturel d'entrer par cette voie en communication avec le divin. Dans leur pensée, le songe appartenait en propre à l'âme-vie, dont le siège principal était placé dans la tête, — et comme tel, il était au delà, non en deçà, du champ de conscience normal de l'âme-souffle, liée au sang et aux organes de la respiration (poumons). Aussi le songe rentrait-il, comme un cas particulier, dans les pouvoirs et les manifestations prévues de cette âme qui était pour eux un véritable « surconscient ». Mais le « songe », justement, n'est plus pour nous qu'un « rêve », que nous venons d'apprendre à interpréter par le « subconscient ». « Surconscient » et « subconscient », « songe » et « rêve » : la distance parcourue, du point de vue anthropologique, est ici marquée de façon saisissante par l'opposition des termes. L'indice, en outre, paraît d'autant plus révélateur que le « songe » a effectivement tenu plus de place dans la prudence des anciens, et que le « rêve » joue désormais aussi un plus grand rôle dans l'exploration des ressorts les plus secrets de notre conduite.

L'action réductrice des états de culture sur notre conscience du sacré.

Dans l'ensemble, l'évolution dont la courbe vient d'être rapidement dessinée sur les quatre lignes parallèles du temps, de l'espace, de la loi et de l'anthropologie, a exercé sur le sacré une action réductrice profonde, en modifiant ses conditions d'existence du côté des états de culture. Le problème pourrait être repris sous d'autres aspects.

Celui-ci m'a semblé rendre compte, pour une part importante, de l'état du sacré parmi nous. Refoulé par la culture hors du domaine où il avait longtemps participé à une explication et à un ordre effectif de l'univers humain, le sacré étonne la raison d'un grand nombre, dont l'agnosticisme n'arrive plus à le justifier autrement que par la passivité des habitudes collectives et la lourdeur massive avec laquelle l'histoire transmet ses héritages. D'autre part, nécessaire à la religion parce que celle-ci ne saurait jamais être une expérience immédiate du divin, le sacré, par une sorte de réaction compensatoire, tend à occuper tout le domaine où il demeure admis sans réticences : laissé à sa dévorante liberté, son poids l'incline à absorber peu à peu la plus grande partie de l'action de grâce sinon la « religion » elle-même, après avoir pris pour lui, comme autant de privilèges, le « spirituel », le « moral », le « pur » et le « saint », ne laissant dès lors au profane que la portion congrue des associations « équivoques » : le « monde », le « siècle », la « nature », la « matière », le « corps » et le « péché ». D'un côté comme de l'autre, rien n'est plus symptomatique peut-être du véritable état des choses que la tendance concomitante du sacré à revêtir des formes affaiblies, où il n'est plus, à vrai dire, que de l'« inviolable », volontiers parfaitement neutre par rapport à toute religion. Le sacré devient alors comme un refuge de tout ce qu'on souhaiterait mettre une fois pour toutes à l'abri de la critique, de l'abus [14], ou même du simple changement.

Il n'est pas de mon propos d'analyser ici dans quelle mesure la conscience chrétienne a pu être affectée par les changements survenus, sous l'influence du mouvement historique de la culture, dans les conditions générales d'existence du sacré. Il est évident toutefois que nous ne sommes pas en l'état où un discernement théologique valable dans la situation du sacré et du profane en christianisme pourrait paraître inopportun.

SITUATION DU SACRE ET DU PROFANE EN CHRISTIANISME

La création et le sacré.

« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » [15]. On connaît le récit. Je m'arrête à son début, parce qu'il suffit à lui seul aux

14. La tendance à faire du sacré un abri contre l'abus est peut-être particulièrement sensible en ce qui concerne l'amour : de ce que celui-ci est « profané », on passe à l'idée positive que la meilleure garantie de sa rectitude, au regard de la conscience, serait dans sa qualité sacrale. Il ne reste plus à dire ensuite que les démesures et les dévoiements de l'amour sont autant de « sacrilèges ». On devine dans quels drames, concrètement, de pareilles confusions peuvent se résoudre.

15. *Gen.*, I, 1.

nécessités de mon sujet. Il représente l'assise fondamentale sur laquelle a d'abord reposé la foi d'Israël, et après celle-ci, la foi chrétienne qui en a été l'héritière. Le temps ici n'a rien changé : il a ajouté, mais la première assise a été posée pour toujours.

Sans entrer dans le détail du texte, je vais donc droit à ce qui me concerne. Il ne sera pas superflu, sans doute, de rappeler d'abord que la proposition n'a pas été formée par un gréco-latin, mais par un sémite. Le mode de pensée est génétique, et non structural. La réflexion s'appuie sur une imagerie de l'ordre rythmique beaucoup plus que de l'ordre plastique, déployée dans le temps plutôt que dans l'espace. Nous sommes portés à transposer : Dieu « est » le créateur du ciel et de la terre, Dieu « crée », dans ce présent intemporel qui est une des conditions propres de notre connaissance scientifique. Le rédacteur du récit génésiaque, suivant la pente naturelle de son génie, n'a cependant pas écrit au présent mais au passé : Dieu « créa ». Il y a une nuance, qui peut être négligée en d'autres occasions, mais que nous devons prendre ici le soin de recueillir. Elle nous amène, en effet, à observer que la transcendance de Dieu par rapport à son œuvre est perçue, non en premier lieu dans l'ordre des structures de l'être, telles qu'elles sont intemporalisées par la plupart de nos philosophies occidentales (je mets à part Bergson, qui justement était un sémite), mais dans l'ordre du temps, et plus profondément encore, dans l'ordre de la durée. Je m'empresse d'ailleurs de préciser que cette transcendance, ainsi perçue, n'est pas affirmée pour elle-même, en intention littéraire principale. Le narrateur, avec une admirable discrétion, s'est contenté de l'impliquer dans l'ensemble de son récit, avec peut-être une touche un peu plus appuyée au début : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ». Aucun éclat de voix, rien de ce que l'histoire des religions appelle, plutôt massivement, l'effroi sacré. Ces choses, dont on n'ignorait certes pas la grandeur, sont au contraire dites avec une parfaite simplicité, comme une histoire qu'on raconte au coin du feu. Je n'insiste pas sur l'acte même de la création. Il nous suffit de retenir que, dans l'intention du rédacteur, le verbe « créer » se réfère à l'origine absolue des choses. « Le ciel et la terre », enfin, désignent, sans restriction, l'universalité de ce qui existe, envisagée naturellement du point de vue de la terre, celle-ci étant conçue comme la demeure des hommes.

« Au commencement », donc, et dans le sens que nous avons essayé de fixer, « Dieu créa le ciel et la terre ». Cette affirmation, dont on voit les conséquences, suppose-t-elle, en particulier, que le monde, en vertu de son origine, est tout entier revêtu d'un caractère sacré? A vrai dire, ce n'est pas à moi de répondre. La théologie ne saurait mieux faire que mettre ici en avant la réponse de la tradition juive et de la tradition chrétienne, et cette réponse est négative. A parler proprement, le monde, considéré dans son ensemble, et à son état natif, n'est pas sacré simplement pour avoir été créé par Dieu.

Pour vérifier brièvement l'exactitude de cette interprétation, il suffirait d'ailleurs de nous souvenir de la suite du récit auquel nous venons d'emprunter notre point de départ. On n'y trouvera pas un mot qui dise, ou qui laisse entendre, que la création, comme telle, est sacrée. On sait ce qui en est positivement. A plusieurs reprises, le rédacteur a lui-même exprimé son sentiment, et pour lui assurer toute sa grandeur, il n'a pas hésité à le mettre sur les lèvres mêmes de Dieu, chaque fois, si je puis dire, qu'une partie de son œuvre sortait de ses mains : « Dieu vit, dit-il, que cela était bon », et, après la création de l'homme, « mâle et femelle », « à son image, comme sa ressemblance », « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : c'était très bon » [16]. Dans la conscience du narrateur, qui porte ici le témoignage spontané de la foi de son peuple, c'est l'impression fondamentale produite par la création : l'admiration heureuse devant une « bonté » des êtres, qui est, certes, une qualité cumulative, comprenant spécialement l'ordre et la fécondité, mais qui ne suppose certainement pas le sacré.

Au reste, en devenant universel, le sacré ne pourrait que se retourner contre lui-même et se détruire. Sur ce point, la tradition chrétienne, en son expression authentique, est constante, depuis la foi des patriarches jusqu'à celle de l'Eglise. Cette tradition, quels que soient les obscurcissements théologiques qu'elle ait pu subir ici ou là chez ceux qui en étaient porteurs, a toujours compris que le monde, mystérieusement issu de Dieu, tient de cette origine transcendante une « bonté » inaliénable, qui est une dignité et une « gloire » [17], mais qui n'implique en aucune manière une soustraction à la nécessité, à l'utilité et à la joie humaines. Bien au contraire, dans l'ordre originel des choses, qui n'a pas été détruit mais entamé seulement par la faute, l'homme doit prendre, « avec joie et simplicité » [18], à la « bonté » des « créatures » tout ce qui lui convient.

Création, action de grâce, sacré et profane.

Dans l'analyse d'une conscience vraiment chrétienne de la création, il faut, cependant, faire une place à part à l'action de grâce, expression cultuelle de la saveur délectable que nous trouvons à la « bonté » des choses. La formule, je le sais bien, a perdu pour nous une partie de son ancienne plénitude. « Action de grâce », dans l'usage courant, n'évoque guère plus qu'une certaine gratitude, d'ailleurs nullement méprisable en elle-même. Il y a pourtant autre chose, qui a été, et qui demeure, le principal : la pure louange offerte à Dieu pour les œuvres de ses mains, telles qu'elles demeurent sous le regard qui, « au commencement », reconnaissait qu'elles étaient « bonnes »,

16. *Gen.*, I, 4 ss., 31.
17. *Ps.*, XIX, 1 ss.
18. *Act.*, II, 46.

et non seulement telles qu'elles sont dans l'usage toujours partiel et souvent malheureux que nous en faisons. A ce propos, on ne peut que rester confondu de la hauteur à laquelle s'est élevée la prière d'Israël. On ne saurait mesurer le dommage que nous nous sommes causé à nous-mêmes par une lecture appauvrie de l'Ancien Testament, inaltérable et authentique témoin de notre tradition. Mais on peut croire que ce dommage, à tous égards, a été immense. Qu'on me pardonne, s'il le faut, mais il y a des chrétiens, et par mission ecclésiale responsables de la foi et de la prière auprès d'autres chrétiens, qui n'ont d'une grande partie de l'Ancien Testament qu'une médiocre connaissance folklorique. Je ne parle pas des humbles, laissés à eux-mêmes et démunis. Les patriarches, les prophètes, les psalmistes, les chroniqueurs et les sages d'Israël seront toujours les indispensables éducateurs de l'action de grâce chrétienne. Ils doivent ce titre, avant tout, à la perfection de leur foi en la création. Sous ce rapport, comme sous beaucoup d'autres qui constituent la substance inamissible de notre foi, c'est pour le moins une étrange illusion de se comporter comme si le Nouveau Testament avait rendu l'Ancien inutile.

Si l'on voulait un symptôme précis de l'état de notre action de grâce, il suffirait d'analyser ici le sens communément donné à ce que nous appelons, avec le Rituel d'ailleurs, les « bénédictions » : bénédictions de ponts, bénédictions d'édifices publics, bénédictions de maisons, bénédictions d'avions, d'automobiles et de bicyclettes, bénédictions de pompes à incendies, etc. Pour nous en tenir à un exemple moins encombrant, et plus gracieux, c'est l'histoire des roses de Colette. Qu'est devenue la rose qui a « reçu », comme on dit, et comme disait la petite Colette, une « bénédiction » ? Il faut répondre : rien du tout. Une bénédiction, dans la pensée authentique de l'Eglise, n'a jamais été la même chose qu'une consécration. A proprement parler, une « bénédiction » est avant tout une action de grâce, une « eucharistie ». C'est donc en premier lieu une louange à Dieu dans la « bonté » de ses créatures, soit à leur état natif, soit dans l'état où les ont mises, pour notre plus grande utilité, le travail et le génie humains. Une rose, en ce sens, ne « reçoit » donc pas une bénédiction. On « fait » une bénédiction, une action de grâce, une petite eucharistie pour la rose : ce qui est très différent. Si nous disons ainsi que la rose « est bénite », ce n'est donc pas pour signifier qu'elle « conserve » la bénédiction qu'elle aurait « reçue », mais bien plutôt pour dire que, pour elle, action de grâce a été rendue à Dieu, comme il convenait, et que Dieu nous a bénis, nous bénit en ce moment et, nous l'espérons, nous bénira encore en elle : précisons, si l'on veut, en sa beauté et en son parfum. « Bénir » une rose, ce n'est donc pas, comme le supposait la mère de Colette, la faire passer du profane au sacré. L'action de grâce est un acte cultuel. Mais le culte

transcende le sacré et le profane. Il ne rend pas sacré tout ce qu'il touche. Les roses de Colette, même après l'action de grâce, étaient profanes.

Au reste, chacun voit tout de suite où se produit la confusion. La « bénédiction » est « donnée » par un prêtre, personne marquée d'un caractère sacré. Comment sa « bénédiction » ne rendrait-elle pas en quelque manière sacrée la chose qu'elle concerne? Mais, en réalité, s'il est convenable que cette « eucharistie » mineure soit faite par celui à qui est réservée l'eucharistie majeure, ou proprement sacramentelle, il ne faut pas croire qu'elle lui appartient, en droit, de façon exclusive. Loin de là! Il y a plutôt lieu de déplorer en particulier, à cet égard, l'abaissement actuel de la liturgie domestique, qui est avant tout une liturgie d'action de grâce dans le profane, une liturgie eucharistique mineure. Tout chrétien, en vertu de son baptême, et en vertu de sa participation personnelle à l'eucharistie sacramentelle majeure, peut et doit habituellement faire ces sortes d'actions de grâce pour lesquelles on se croit maintenant obligé, comme on dit, de demander la « bénédiction du prêtre ». Cette eucharistie mineure est l'un des actes cultuels propres du chrétien, comme tel. Il faudrait même préciser qu'elle est l'un des actes les plus importants du chrétien en tant que familier du profane. Il ne doit pas y renoncer avec trop de facilité. Car l'expérience montre qu'à longue échéance, son renoncement ne contribuera pas peu à accréditer de façon diffuse et obscure, dans l'ensemble de la communauté ecclésiale, l'idée funeste d'une frontière fermée entre un sacré et un profane étrangers l'un à l'autre. Je ne veux pas insister sur cette conséquence, mais il serait facile de montrer qu'elle peut lentement finir par toucher la foi en la création jusqu'en son équilibre foncier, introduisant par là-même, dans tout l'édifice chrétien, des risques de fissures graves, et finalement de rupture, sinon pour la communauté comme telle, du moins pour les individus qui en sont membres.

La création et le profane.

Beaucoup de compléments seraient encore nécessaires à ce que je viens de dire. Mais les observations que nous avons pu faire, suffisent, il me semble, pour donner au profane sa situation exacte dans l'ordre chrétien. Le profane n'est rien d'autre que la « création » elle-même, tenant de son origine transcendante, à chaque instant de sa durée, une « bonté », limitée et souvent fuyante sous nos prises, certes, mais réellement inaltérable en son fond. Un chrétien rendrait à Dieu un bien médiocre hommage s'il n'y ressentait que la gêne, la contrainte, la défiance, le dégoût, ou même le scandale. Je sais bien qu'il existe une certaine manière de se dire du sacré qui rejette le profane dans un discrédit sans espérance. Elle s'en va répétant : Ne

prends pas ! Ne touche pas ! Mais il faut dire avec force que cette façon d'appartenir au sacré et de se réclamer de lui blasphème l'œuvre de Dieu et tourne tout à la ruine. Elle n'a rien de chrétien. Il y a, dans l'univers de Platon, une nécessité de l'évasion, une obligation de la fuite, à l'égard de certaines choses qui sont considérées comme de soi irréductibles à l'espérance humaine. Mais il faut savoir qu'alors cette nécessité et cette obligation humaines ont leur cause dernière dans une imperfection divine. L'univers des patriarches et des prophètes, qui est aussi l'univers évangélique, n'est pas un univers où une obligation de fuite, au moindre détour des êtres, vient faire injure à la divinité. Le Dieu, qui « au commencement créa le ciel et la terre », est, dans la foi chrétienne, un Dieu dont la transcendance même assure à tout ce qui existe une « bonté » à travers laquelle nous savons qu'il s'ouvrira toujours une issue vers l'espérance.

Il faudrait relire ici une page extraordinaire de la lettre aux Romains, où Paul entreprend d'ajouter, dans la perspective nouvelle de l'évangile, ce qui manquait encore aux vieux récits génésiaques : « La création en attente aspire à la manifestation des enfants de Dieu,... elle gémit jusqu'à ce jour, en travail d'enfantement..., avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption, pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu »[19]. Pour le chrétien, la création, qui est le profane, est fraternelle, véritablement sœur en espérance comme en origine. Le sentiment premier, à son égard, n'est pas celui de l'effroi, même sacré, mais celui de l'admiration. « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : c'était très bon ». Ici, le sentiment divin marque aussi bien celui des hommes. Il y a un certain goût des êtres jusqu'en leurs ressources et leurs secrets les plus profonds qui est déjà un hommage au dessein originel. Cet hommage est lui-même, à son tour, le nécessaire couronnement de la juste action de grâce. Faute de celle-ci, quoi qu'on fasse par ailleurs, le profane retournera, dans une conscience chrétienne insensiblement désaffectée, à la longue nuit de l'absence de Dieu.

LE SACRE ET LES LOIS DE SON EXISTENCE EN CHRISTIANISME

Le sacré, le saint et le divin.

Une précision, qui n'est pas seulement de vocabulaire, s'impose ici, avant d'aborder pour elle-même la considération du sacré. Rudolf Otto a publié autour du sujet, en 1917, un petit livre qui jouit encore d'un vaste crédit. Dès sa parution, son succès fut exceptionnel (18 éditions en douze ans). Traduit en plusieurs langues, il devint bientôt

19. *Rom.*, VIII, 19-22.

classique. De toutes manières, son mérite était grand. Il rouvrait, en particulier, dans l'âme protestante, des sources d'expérience religieuse authentiques, qu'avait encombrées et finalement desséchées la critique libérale. Signe des temps, et non simple coïncidence, c'était l'époque où le bergsonisme, en France et bien au delà, libérait la pensée d'un autre étouffement, et où le maître préparait le couronnement de son œuvre par *Les deux sources de la morale et de la religion.* Le titre de l'ouvrage de Rudolf Otto était *Das Heilige,* qu'on peut traduire par *Le sacré,* ou *Le saint.* Cependant, un sous-titre tentait de préciser, en la réduisant, la perspective de l'auteur. Je traduis littéralement : *Du non-rationnel (Irrationale) dans l'idée du divin et de son rapport au rationnel.* Il est fort à craindre que ce sous-titre ait la plupart du temps passé inaperçu. En dépit des usages éditoriaux, c'était pourtant lui qui était le plus important. Le titre était non seulement ambigu, mais encore beaucoup trop général. Retenu à l'exclusion du sous-titre, il a conduit à demander à l'ouvrage de Otto beaucoup plus qu'il ne promettait en réalité. La grande idée de l'auteur, et sans doute aussi son expérience, a été celle de la transcendance divine, du « tout autre », et cela, le sous-titre l'exprime assez exactement.

Mais le tort n'est cependant pas tout entier du côté du lecteur distrait. Je puis me tromper, mais Otto a surtout pensé, me semble-t-il, au *Heilige*-saint. L'ambiguïté de la langue a-t-elle ensuite entraîné sa pensée à la dérive? Je ne sais. Toujours est-il que, pensant d'abord au *Heilige*-saint, il l'a plus ou moins identifié en cours de route avec le *Heilige*-sacré, identifiant par surcroît l'un et l'autre à ce qui lui paraissait en même temps le saint et le sacré par excellence, le divin. La confusion, dès lors, devenait inextricable. Elle a vicié dès le point de départ toute la réflexion de Otto, dont encore une fois je m'en voudrais de paraître sousestimer la réelle grandeur et la générosité.

Le sacré en regard de Dieu.

Car si, en christianisme, Dieu est saint, s'il est même « le Saint », il n'est en aucune manière le sacré. Au contraire, Dieu transcende à la fois le sacré et le profane, qui tous deux procèdent de lui, la priorité d'origine revenant même au profane, non au sacré. Pour n'en donner ici brièvement que deux signes, on sait avec quelle vigueur les prophètes, qui avaient, certes, quelque sens de la « sainteté » de Dieu, se sont opposés à certaine prolifération tout humaine du sacré, qui risquait partout le glissement vers la magie et l'idolâtrie. On sait également que la théologie chrétienne a toujours refusé de lier de manière exclusive la faveur de Dieu aux sacrements, par connaissance, justement, et souci de maintenir la transcendance de

Dieu au-dessus du sacré lui-même. Celui-ci, en effet, si l'on se souvient des observations que nous avons mises à la base de nos réflexions, occupe de soi une position médiane entre l'homme et le divin, position qu'il ne saurait quitter, ni en direction du divin ni en direction du profane, sans rompre l'équilibre naturel des relations de l'homme avec Dieu. Il faut même aller plus loin et préciser que le sacré, quel qu'il soit : personnes, rites, temps, lieux, objets, non seulement occupe une position médiane, et donc instrumentale, entre l'homme et le divin, mais se tient tout entier du côté de l'homme, et non du côté du divin. C'est dans cette situation seulement que Dieu garde, en effet, sa transcendance sur le sacré.

Le sacré, le divin et la loi de tendance vers la magie.

La tendance du sacré vers la magie est à cet égard extrêmement significative, et mérite que nous nous y arrêtions un moment. Le sacré, à son état natif, procède, comme nous avons essayé de l'expliquer, d'une expérience médiate du divin, qui est de soi associatrice, comme toute expérience humaine, et par surcroît sélective. En vertu de son origine, de sa nature et de sa destination, le sacré s'interpose donc entre l'homme et le divin : c'est ce que nous avons appelé sa situation médiane. Mais il n'y a pas de situation médiane sans un au-delà par rapport au point d'origine. Or, dans toute expérience religieuse authentique, l'au-delà est le divin sous l'aspect distinctif du transcendant. Mais, précisément, là est à la fois notre honneur et l'occasion de notre faiblesse. Car notre reconnaissance effective de la transcendance divine est toujours partielle, appelée par là-même à croître, sans doute, mais aussi, hélas ! exposée à décroître sous l'effet de multiples causes. Toutes les religions [20] ont connu l'épreuve de cette loi fondamentale. Le sacré est dans son juste équilibre lorsque la transcendance divine est, collectivement et individuellement, reconnue comme absolue. Mais, comme il est malaisé à l'homme de se tenir à cette hauteur, une diminution graduelle du sens de la transcendance divine peut toujours, dans certaines conditions, commencer à se manifester. Tout se passe alors comme si le sacré, de sa position médiane, attirait à soi la transcendance divine, réduisant peu à peu, ou brusquement, si je puis dire, la distance originelle normale. A la limite, au moment où la transcendance divine apparaît en quelque sorte comme tangentielle au sacré, celui-ci devient le magique. La magie, dont la prétention propre est de forcer à son gré une divinité dépouillée de l'infini, se révèle, à son tour, dans toute sa virulence caricaturale et monstrueuse, au moment où le déséquilibre du sacré

20. J'entends, toutes les religions dont l'« histoire » nous est jusqu'à un certain point connue, ce qui réserve la situation de religions pour lesquelles nous ne disposons que de relevés phénoménologiques sans réelles profondeurs dans le temps.

et du divin en arrive au point où le divin se trouve, par et dans le sacré, presque entièrement réduit à l'humain. Telle est, me semble-t-il, la grande loi de l'histoire des religions. C'est cette loi qui explique, en particulier, l'inéluctable décomposition, dans la divination et la magie, de toutes les religions polythéistes. On ne compromet pas impunément la transcendance divine.

L'équilibre du sacré en christianisme et la loi de transcendance divine.

Or, parmi les religions de l'antiquité, ce fut la distinction, et la grâce propre, de la foi monothéiste d'Israël de retrouver les chemins perdus de la transcendance. L'admirable, c'est que cette redécouverte semble, pour l'essentiel, avoir été acquise d'un coup. La naissance de la foi d'Abraham, dans le fatras du polythéisme mésopotamien de son époque, n'a pas de causes connues de l'histoire. Nous croyons, nous, et il est raisonnable de croire, qu'elle a été charismatique. Aussi bien, à y réfléchir dans le recul des siècles, et dans la perspective maintenant entr'ouverte de la préhistoire, comprenons-nous un peu déjà qu'il ne fallait rien moins qu'un pur don de Dieu pour tirer l'humanité de l'impasse polythéiste. Entre les quelques événements qui ont marqué l'apparition de l'homme, tels que nous les laissent entrevoir, en substance, les premiers récits de la *Genèse,* d'une part, et les événements, certes beaucoup mieux connus, qui ont marqué la proclamation du message évangélique, d'autre part, peut-être n'y eut-il pas de moment plus fécond, dans l'histoire de l'humanité, que celui où fut éveillée, dans la conscience d'Abraham, la foi en un seul Dieu, créateur de tout ce qui existe et maître de tous les destins.

Néanmoins, autre chose est la foi, dont l'objet est premièrement et principalement le divin lui-même, et autre chose l'usage du sacré. Sur ce dernier point, il semble bien qu'Abraham continua de partager l'héritage de son milieu et de son époque en ce qui n'était pas plus ou moins directement incompatible avec sa foi. Il est vraisemblable qu'il y ait quelque chose de cette acceptation de l'héritage commun, quant à l'usage du sacré, dans le célèbre épisode du sacrifice d'Isaac [21], implicitement tourné en condamnation des sacrifices de premiers-nés, tels que les pratiquaient les cultes cananéens. Ceci, évidemment, est un exemple extrême, du moins à nos yeux, mais il est d'autant plus significatif. Sans entrer ici dans le détail, il sera cependant utile à notre propos de dégager une observation d'ensemble. C'est la foi et l'espérance théologales d'Israël qui purifièrent son usage du sacré, en partie hérité des origines mésopotamiennes des patriarches, mais toujours ouvert aussi aux emprunts de toute nature que suggérait le contact avec les populations qui se mêlaient de diverses manières à

21. *Gen.*, XXII, 1 ss.

sa vie. Ce fut, comme on sait, une longue entreprise, souvent coupée d'échecs, de retards et de retours en arrière. Mais il y eut aussi de brusques avancées, dues en premier lieu peut-être à l'action des prophètes, qui n'ont pas cessé de rappeler la transcendance divine, au delà des temps, des lieux, des personnes sacrés, au delà des sacrifices eux-mêmes.

Or, la loi de transcendance divine qui a présidé à la purification et au développement de l'usage du sacré en Israël, préside encore au maintien de son équilibre dans l'économie chrétienne. L'expérience a depuis longtemps montré, en effet, ce qu'il en coûte au christianisme de souffrir d'un obscurcissement, même accidentel et temporaire, de son enseignement théologal. Le sens collectif de la transcendance divine dépend directement de lui, et donc aussi, du même coup, le sain usage du sacré. C'est une effrayante méprise de courir à l'immédiat, de prétendre, pratiquement sinon en principe, établir, dans la conscience chrétienne, la piété, la justice, l'obéissance ou la chasteté, sur une base théologale de foi et d'espérance plus ou moins considérée comme acquise une fois pour toutes. Le message chrétien ne peut, sans risques, être ni reçu ni transmis à courte vue. Car il y a des lois de longue portée qui préparent alors de terribles réveils. Et le risque, c'est que, par défaut de l'ordre proprement théologal, le lent processus de réduction du divin par le sacré ne se déclanche dans des portions plus ou moins importantes de la communauté ecclésiale. A la limite, ce serait la superstition et la magie, l'effondrement dans l'humain, en attendant qu'une révolte de la raison évacue cette caricature de la foi et cette contrefaçon du sacré. Le destin du christianisme se joue principalement sur l'équilibre du sacré en regard du sens de la transcendance divine dans la foi, l'espérance et l'amour, quelque part entre l'idéale « dispensation » apostolique et prophétique « des mystères de Dieu » [22], et la limite inférieure d'une simple administration légale du sacré. Certes, nous avons la certitude, par l'assistance de l'Esprit, que cette limite inférieure ne sera jamais atteinte par l'Eglise comme telle, mais deux mille ans d'histoire nous témoignent aussi que c'est déjà une suffisante épreuve que d'être parfois plus ou moins lourdement en tendance vers elle.

L'équilibre du sacré en christianisme et la loi de simplicité du sacré lui-même.

Une dernière observation que je voudrais présenter avant de conclure, demanderait, à vrai dire, une assez longue description comparative du sacré tel qu'il a existé sous l'ancienne alliance et tel qu'il existe sous la nouvelle. De cette description ressortirait, il me semble, une autre loi fondamentale d'existence du sacré dans le christianis-

22. *I Cor.*, IV, 1.

me. Je ne puis faire part que très brièvement du point qui me paraît le plus important à retenir. Je pense ici aux limites d'extension du sacré. Nous avons déjà observé que, quelle que soit la religion envisagée, ces limites ne sont point fixes. Mais si elles sont mobiles, on peut se demander alors, pour le cas particulier de la religion d'Israël, en quelle direction le mouvement s'est accompli. Or, à considérer dans son ensemble l'histoire religieuse d'Israël, depuis l'époque des patriarches jusqu'à celle de Jésus, il n'est pas douteux que le mouvement de fond, sinon toujours de surface, est allé dans le sens d'une simplification et d'un allègement progressifs du sacré. On pourrait observer le fait sur plusieurs lignes parallèles d'analyse, en prenant successivement les temps, les lieux, les choses et les personnes.

Quant à l'évangile, chacun sait, d'autre part, ce qui en est. Jésus, en annonçant la ruine du lieu sacré par excellence du judaïsme : le temple de Jérusalem, prévoyait du même coup la fin des sacrifices, la fin du cycle des temps sacrés qui était lié à ceux-ci, la fin du sacerdoce lévitique rigidement transmis par génération dans le cadre ethnico-social d'une tribu. La simplification du sacré impliquée dans l'événement était énorme. Elle est représentée au mieux, dans sa raison profonde, par l'entretien de Jésus avec la Samaritaine, au puits de Jacob, face au Garizim : « Femme, crois-moi, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs. Mais l'heure vient, et nous y sommes, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car ce sont là les adorateurs tels que les veut le Père. Dieu est esprit, et c'est en esprit et en vérité que ceux qui adorent doivent adorer » [23].

Le christianisme demeure ce qu'il était au commencement. La part de sacré qu'on doit regarder comme nécessaire en lui, et donc comme permanente, est très réduite. Elle ne dépasse pas le recueil des écrits inspirés et les sacrements. Le reste repose sur des nécessités secondes, ou de simples convenances. L'Eglise peut en disposer suivant les requêtes des lieux et des époques, des états de conscience et de culture. A proprement parler, nous n'avons ni temps ni lieux sacrés, au sens où l'ont entendu et où l'entendent encore toutes les religions en dehors du christianisme. L'eucharistie, instituée dans une salle domestique commune, a longtemps été célébrée dans le cadre ordinaire de la maison privée (*domus ecclesiae*). Pour être assuré de parvenir à la gloire de la résurrection, il n'est demandé à personne de faire le voyage de Rome ou de Jérusalem. Notre conception du cycle liturgique est tout autre que celle du judaïsme, dont nous sommes pourtant les héritiers. Elle se fonde, en

23. *Jn.*, IV, 21-24.

définitive, non pas sur le cours des astres et la marche des saisons, mais sur le mystère toujours présent d'une personne, celle de Jésus, Christ et Seigneur, fils de Dieu.

Au reste, plus universellement, c'est à la personne du Christ qu'il faut regarder, en dernier lieu, pour juger de la nature propre et des caractères distinctifs du sacré dans le christianisme. Toute la médiation du sacré entre l'homme et Dieu, telle que l'avait connue Israël, et avec lui, toutes les religions de l'antiquité, et telle que la connaissent encore les religions non-chrétiennes, s'est comme resserrée et réduite pour être recueillie en lui, à un état infiniment plus élevé. Le Christ est et restera désormais l'« unique médiateur entre Dieu et les hommes »[24]. Si l'évangile a apporté une telle réduction du sacré, c'est sans doute, du côté de Dieu qui est « esprit », que l'heure est venue où le Père veut être adoré « en esprit et en vérité », mais c'est aussi, du côté de l'homme, que le Christ y est apparu comme ayant comblé en lui-même l'attente universelle des approximations et des « figures » : alliance, sacerdoce, temple, autel et sacrifice. C'est toute la théologie si profonde de l'*Epître aux Hébreux* qu'il faudrait reprendre ici. Il me suffit d'avoir indiqué le point central. Ce qui reste de sacré dans le christianisme a revêtu, dans le Christ, un caractère « personnel » inaltérable sur lequel la foi et la pratique devront toujours se mesurer en dernier lieu. C'est tout ensemble la loi de sa grandeur et de sa simplicité.

Le baptême chrétien, le sacré et le profane.

Pour conclure, je voudrais présenter trois remarques subsidiaires, qui trouvent ici leur place naturelle. La première concerne la signification du baptême chrétien en regard du sacré et du profane. Rite sacré, le plus souvent accompli dans un lieu revêtu par l'Eglise d'un caractère sacré, et par un ministre en fonction sacrale, le baptême est exposé à être compris, de manière exclusive, comme une entrée dans le sacré. Néanmoins, ce n'est là qu'une vue partielle des choses, et pour autant, inexacte. Pour déceler l'erreur, il suffirait au besoin de se rappeler la confession de foi qui assure à l'ensemble du rite la substance même de sa signification : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ». L'allusion évoque tout le récit de la *Genèse* dont nous sommes partis dans nos réflexions sur le profane, et elle a, évidemment, le même sens. C'est que, en réalité, le baptême marque, pour le chrétien, non seulement l'initiation au sacré, mais l'initiation au profane lui-même, celui-ci n'étant rien d'autre et rien de moins que la création entière, affranchie dans le Christ de la servitude primitive, réconciliée, tendue en espérance vers sa participation « de la gloire des enfants de Dieu ». La conséquence est

24. *I Tim.*, II, 5.

immédiate. C'est dans toute l'ampleur de sa liberté baptismale que le chrétien entre dans la création, comme un enfant dans la maison de son père, pour la posséder comme un héritage, pour admirer et goûter sa « bonté » native, pour partager aussi les peines de ses limites et de ses servitudes en attente de l'accomplissement de l'universelle espérance, pour la transformer, la représenter et la connaître. « Tout est à vous, écrivait Paul à son église de Corinthe, mais vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » [25]. C'est l'ordre saint et infrangible. La liberté du travail, de la technique, de l'art, de la science, n'est pas pour nous comme une concession à des étrangers : elle est un héritage, en vertu de l'acte sacramentel qui, au principe, nous a faits enfants de Dieu dans le Christ, lui-même étant « premier-né avant toute créature », et, par sa résurrection, « premier-né d'entre les morts » [26].

Solidarité du sacré et du profane dans l'Eglise.

Ma deuxième remarque voudrait toucher à la solidarité du profane et du sacré dans l'Eglise. Mais, pour éviter une confusion commune, il faut d'abord dire avec la plus grande netteté que la distinction du profane et du sacré est beaucoup plus large et plus profonde que celle du temporel et du spirituel, qui ne la recouvre donc pas. L'Eglise, je ne dis pas le pouvoir hiérarchique, transcende, comme le Christ lui-même, la distinction du sacré et du profane. Celui-ci est dans l'Eglise, non point hors de l'Eglise, et le chrétien n'a pas à dépouiller son baptême pour entrer dans son champ, son usine, son atelier, son studio ou son laboratoire. C'est le seul moyen, d'ailleurs, que le profane ait part à la rédemption. Les « nouveaux cieux » et la « terre nouvelle » [27] sont une partie inaliénable de notre espérance baptismale. Mais si le sacré et le profane sont dans l'Eglise, ce serait une singulière illusion de penser que leurs destins puissent y être étrangers l'un à l'autre. Je ne suis pas plus insensible que quiconque aux petites et aux grandes misères du sacré parmi nous, mais on oublie trop, à la faveur de certaines équivoques, que les misères du profane sont aussi, en christianisme, des misères de l'Eglise. Si donc il reste des redressements, des ajustements et comme une régénération à souhaiter du côté du sacré, ce serait se méprendre gravement sur les conditions réelles d'accomplissement de ce désir, que de ne pas lui coordonner l'effort correspondant du côté du profane. On peut dire, en général, que celui-ci a toujours besoin, dans la conscience chrétienne, d'une sollicitude proportionnelle à l'état concret et historique dans lequel se trouve le sacré, et inversement. Aussi bien serait-il vain, au

25. *I Cor.*, III, 22 ss.
26. *Col.*, I, 15, 18.
27. *II Pi.*, III, 13.

surplus, d'imaginer de répartir ici les responsabilités et les tâches suivant la ligne de partage simplifiée des clercs et des laïcs, entendue comme une frontière naturelle d'autorité et d'obéissance. Il y faudra une communion ecclésiale autrement plus profonde, qui ne pourra être avant tout que théologale et sacramentelle, dans la confiance et la simplicité évangéliques.

L'avenir du sacré.

Enfin, l'inquiétude vaguement ressentie par un certain nombre sur l'avenir du sacré m'amène à une dernière réflexion. L'un des événements à coup sûr les plus importants qui aient affecté la conscience chrétienne occidentale, depuis ces trois ou quatre derniers siècles, c'est le passage, chez un nombre de plus en plus considérable d'individus, de la foi chrétienne en la création à une certaine satisfaction, ou, au contraire, à une véritable angoisse, de l'univers. Or, ce passage s'est principalement opéré sous le signe de la science nouvelle. D'une manière parfois tapageuse mais le plus souvent insensible, la science a, en effet, créé l'impression d'une progressive et inéluctable réduction de toute causalité transcendante par la causalité immanente de l'univers. Il en est résulté l'idée, qui semble aux uns très lourde, mais qui paraît aux autres libératrice, d'un univers fermé sur lui-même, dont l'autonomie ontologique peut être considérée comme absolue. Dans un tel univers, faut-il le dire? il n'y a plus à proprement parler ni sacré ni profane : il n'y a que des êtres qui ne sont que ce qu'ils sont aux yeux des méthodes de recherche auxquelles on les soumet. Ce que la science en ignore aujourd'hui, elle le saura demain. Il est clair que si un tel univers parvenait vraiment à s'imposer à l'ensemble de la conscience humaine, le sacré aurait vécu. A cela, du reste, les substitutions de grandeurs, dans le style de M. Malraux, ne feraient rien. Mais est-il sûr que la réduction scientifique de la causalité transcendante par la causalité immanente soit totale? Tout est là. Il ne m'appartient plus de donner une réponse à cette question, dont on sent bien qu'elle engage l'existence de Dieu. C'était là, pourtant, que nous devions en venir. Mais un chrétien conserve des raisons de penser qu'une science durable et avertie de ses limites ne lui enlèvera jamais ses raisons de croire. Ni le profane ni le sacré n'ont une origine indigne de l'esprit humain. Il y a, en revanche, un risque très sérieux qu'à refermer l'univers sur lui-même, on se trouve à la fin devant ce qu'il paraissait être, non devant ce qu'il est.

Ottawa. Jean-Paul AUDET, O.P.

À L'OCCASION DE L'OCTAVE POUR L'UNITÉ
(18-25 JANVIER)

Les saints Cyrille et Méthode

RECENTS PROGRES CRITIQUES AU SERVICE DE L'UNION

Si Celui qui est dit *pax nostra, qui fecit utraque unum* [1], n'a pu s'empêcher d'apparaître en même temps comme un *signum cui contradicetur* [2], s'étonnera-t-on que de moindres personnages, après une vie toute vouée à la paix et à l'union, soient eux aussi devenus, en quelque manière, des signes de contradiction? Sans doute la différence saute aux yeux. Dans le chef du Christ, il s'agit d'une note qui lui est propre et même essentielle, découlant de la transcendante complexité de sa condition. Dans le second cas, au contraire, il s'agit d'accidents historiques, d'erreurs d'interprétation et de malentendus, fruits du hasard ou de la fragilité humaine, celle-ci étant faite d'ignorance ou de malignité ou, plus souvent, d'un mélange des deux.

C'est pourquoi, laissant à Dieu de peser la part inéluctable qui entre dans l'*oportet haereses esse,* il appartient à l'homme de ne négliger aucun effort tendant à réduire l'autre part, éliminable. Dans cette perspective, ne peut que le réjouir la découverte de tout nouvel élément d'appréciation grâce auquel se voit dépisté un malentendu et rétablie la vérité, partant l'unité.

Le fait vient heureusement de se produire pour les saints Cyrille et Méthode et nous voudrions ici narrer brièvement dans quelles circonstances [3].

Ce n'est point le lieu d'étudier en détail combien est mérité leur titre de champions et même, pourrait-on dire, de martyrs de l'unité.

1. *Ephés.,* II, 14.
2. *Luc,* II, 34.
3. On trouvera tous les compléments d'information et de justification nécessaires ainsi qu'une plus ample bibliographie dans une suite de trois articles parus dernièrement, sous la signature du P. Paul Meyvaert, O.S.B., de Quarr Abbey (Ile de Wight) et du présent auteur : 1) *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la « Légende italique » résolues grâce à un document inédit,* dans *Analecta Bollandiana,* t. 73 (1955), p. 375-461; 2) *Autour de Léon d'Ostie et de sa « Translatio Clementis », ibid.,* t. 74 (1956), p. 189-240; 3) *Les sources de la « Légende morave » des SS. Cyrille et Méthode, ibid.,* p. 441-469. Nous allégerons considérablement l'annotation de l'article que voici en renvoyant une fois pour toutes le lecteur à ces trois études, qui seront citées respectivement sous la forme abrégée de : *Trois énigmes, Autour, Les sources,* suivie du numéro des pages de la revue.

Pie XI, il y a trente ans, en énumérait les divers aspects dans cette seule phrase : « Quare igitur miremur, si Cyrillus ac Methodius — quos Orientis filios, patria Byzantinos, gente Graecos, missione Romanos, apostolatus fructibus Slavos appellare licet — omnia omnibus facti sunt, ut catholicae Ecclesiae unitati omnes lucrarentur [4] ? »

Quelques points de repère suffiront pour nous guider à travers leur existence. Nés l'un et l'autre à Thessalonique dans le premier tiers du IX[e] siècle, Méthode devient vite moine, au mont Olympe en Bithynie, après avoir d'abord fait carrière dans l'administration d'une province slave de l'Empire ; Constantin, son cadet, fait ses études à Byzance, où il est ordonné prêtre. Diverses missions officielles attendent les deux frères. La première conduit Constantin chez les Arabes. La seconde les mène chez les Khazars. La troisième leur est confiée par l'empereur Michel III, à la demande du prince morave Rastislav qui cherche des apôtres pour évangéliser son peuple. Commencée sous les auspices de Byzance, prenant l'initiative de recourir à la langue et à la liturgie slavonnes, cette mission reçoit ensuite l'approbation du souverain pontife, en l'occurrence Hadrien II (867-872).

Durant le séjour romain auquel les avait conviés le prédécesseur d'Hadrien, Nicolas I[er] (décédé un peu avant leur arrivée, le 13 novembre 867), Méthode est ordonné prêtre, et Constantin meurt, le 14 février 869, cinquante jours après avoir pris le nom de Cyrille et l'habit de moine. Un second séjour en la Ville éternelle, vers 870, sera pour Méthode l'occasion de se voir conférer l'épiscopat, avec juridiction sur la Pannonie. Dix ans plus tard, un troisième voyage lui permettra de se disculper, devant Jean VIII (872-882), d'accusations portées contre lui. Méthode mourra le 6 avril 885.

*
* *

Un premier sujet de malentendus auquel donnèrent lieu ces apôtres de l'unité fut l'amitié, inchangée jusqu'au bout, semble-t-il, qu'ils eurent pour Photius. Nous pouvons ici nous borner à renvoyer aux travaux de M. l'abbé Dvornik, essentiels en la matière [5]. Posée par lui de cette façon : « Comment expliquer l'attitude des deux frères

4. *Ad RR. PP. archiepiscopos et episcopos tum regni Serborum, Croatarum, Slovenorum tum reipublicae Cecho-Slovacae, de Sanctis Cyrillo et Methodio, earum gentium apostolis, commemorandis* (23 februarii 1927), in *Acta Apostolicae Sedis*, t. 19 (1927), p. 93-96.

5. Notamment : 1) *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933 (avec une traduction française des Vies slavonnes de l'un et l'autre saints, pp. 349-380, 381-393 ; 2) *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge, 1948. Cet ouvrage a été édité en traduction française dans la collection « Unam Sanctam », sous le titre : *Le schisme de Photius. Histoire et Légende*, Paris, 1950. Voir E. de Moreau, S. J., *La réhabilitation de Photius*, dans la *N.R.Th.*, 1950, p. 174-183.

à l'égard de Photios? Comment la concilier avec leur propre 'orthodoxie'? », la question est résolue sous forme d'une autre interrogation : « Comment continuer dès lors à s'étonner que le saint (il s'agit de Méthode, dont le cas fait plus difficulté que celui de Cyrille, mort dès 869) ait vécu en bons termes avec Photios que reconnaissaient, non seulement Jean VIII, mais ses successeurs [6]? »

Rappelons toutefois qu'avant cette explication, déjà esquissée par le P. Lapôtre et Mgr Amann, deux camps s'étaient formés au sujet de cette amitié, les uns la niant, les autres en forçant la signification. Dans le premier, le cardinal Bartolini déclarait, à propos du chapitre XIII de la Vie slave de S. Méthode, où il est fait état des relations cordiales de l'évêque avec l'empereur et « le patriarche » de Byzance :

« Reste très obscur le paragraphe XIII, où il est question d'un empereur [7] qui reçut Méthode avec grand honneur et joie, louant sa doctrine et acceptant ses disciples avec leurs livres, lui donnant des présents et lui permettant de retourner solennellement à son siège; *item et patriarca,* sans indiquer lequel [8]. Nous croyons que ce paragraphe est une vraie interpolation d'origine photienne, parce qu'il ne fut introduit dans la Légende qu'avec le but d'établir les relations de Méthode avec l'empereur byzantin, et beaucoup plus avec le patriarche Photius; alors que Méthode, une fois parti de Constantinople pour la Moravie en compagnie de son jeune frère Cyrille, n'y revint plus [9]. »

Ailleurs, à propos de ces « additions », Bartolini parlait d'une « autre main, qui semble schismatique [10] ».

Dans le camp adverse, Brückner écrivait :

« L'épisode morave prend de la sorte une signification toute nouvelle pour l'histoire ecclésiastique d'Europe; il serait un assaut de l'Eglise grecque contre Rome, savamment calculé, remarquablement exécuté, un chef-d'œuvre de Photius plutôt peut-être que de Cyrille, qui n'aurait dans ce cas été que son instrument, son agent d'exécution. Rome se laissa vraiment tromper [11]. »

Et pour en finir avec cette question des « amitiés photiennes », signalons que c'est de très bonne heure qu'elles furent exploitées à des fins tendancieuses. Dès le lendemain, en effet, de la mort de Constantin - Cyrille, les milieux ignatiens [12] de Constantinople mettaient en circulation une historiette visant à salir gratuitement Pho-

6. *Les Légendes...*, pp. 314, 321.
7. Il s'agit de Basile I^er^.
8. C'est bel et bien Photius.
9. *Memorie storico-critiche archeologiche dei Santi Cirillo e Metodio,* Rome, 1881, p. XVII-XVIII. Préfet de la Sacrée Congrégation des Rites, le cardinal Bartolini n'avait pas été étranger à la rédaction de l'encyclique *Grande munus,* parue l'année précédente, et dans laquelle Léon XIII étendait à l'Eglise universelle le culte des saints évêques Cyrille et Méthode.
10. *Ibid.,* p. XIV.
11. *Thesen zur Cyrillo-Methodischen Frage,* dans *Archiv für slavische Philologie,* t. 28 (1906), p. 221.
12. Ainsi Dvornik, dans *The Photian Schism,* p. 34, et note 3 renvoyant à Amann, *D.Th.C.,* t. 12, col. 1560.

tius et à ternir un moment de ses relations avec « le Philosophe », son ancien élève devenu par la suite son collègue dans l'enseignement. L'anecdote fut colportée à Rome par Anastase le Bibliothécaire, qui n'en parle pas moins à cette occasion du *fortissimus amicus* qu'était pour Photius *Constantinus philosophus magnae sanctitatis vir* [13].

*
* *

Aujourd'hui, nous voudrions traiter de deux autres questions relatives à nos promoteurs du rapprochement Est-Ouest et qui ont justement prêté à litige entre Est et Ouest. Ces deux questions sont en partie solidaires. Elles seront ici présentées selon leur enchaînement tant historique que logique, sans que toutefois il puisse être tenu compte de toutes les nuances souhaitables.

La première concerne l'agence d'informations, pourrait-on dire, à laquelle il convient d'accorder ses préférences lorsqu'on veut se documenter sur l'histoire des saints frères. Est-ce à l'agence latine ou à l'agence slave? Car elles existent toutes deux et longtemps on s'est plu à les opposer.

Parlons sans images. L'agence d'informations latine est ce que, faute de connaître l'auteur de la pièce, on a appelé au début du siècle dernier la « Légende italique » (*BHL*, 2073). L'agence slave est représentée par la Vie de S. Cyrille et la Vie de S. Méthode, toutes deux en slavon.

La Légende italique centre son récit sur la découverte faite par S. Constantin, à Cherson en Crimée, des reliques de S. Clément de Rome, pape et martyr, et leur transfert à Rome lors du voyage qu'y firent ensemble les deux frères. Autour de ce noyau est sobrement esquissé un aperçu de la carrière de Constantin, qui suit le héros depuis sa naissance à Thessalonique jusqu'à sa sépulture en l'église Saint-Clément de Rome. Elle n'a connu qu'une édition — les autres s'étant bornées à la reproduire : c'est celle des *Acta Sanctorum*, en 1668 [14], d'après un seul manuscrit, désigné sous le nom de son propriétaire d'alors, François Duchesne (1616-1693), fils de l'historien André (1584-1640) [15].

Les premiers éditeurs Bollandistes se sont penchés sur le problème de la paternité littéraire de la Légende italique. Après avoir accordé quelque attention à Léon d'Ostie († 22 mai 1115), surtout connu pour sa part dans la *Chronique* du mont Cassin, c'est Gaudéric, évêque de Velletri, contemporain des deux frères et leur familier

13. *Mon. Germ. Hist.*, Epp. t. VII, p. 407.
14. Martii, t. II, p. *19-*21.
15. Voir ci-dessous, p. 72-73.

à Rome, qu'ils proposèrent de regarder comme l'auteur de la narration. Le contenu de la pièce leur semblait en effet parfaitement correspondre au programme du III[e] livre de la Vie tripartite de S. Clément par Gaudéric [16] (*BHL*, 1851) ; si ce livre est perdu, de même que le II[e] (à peu près en entier) [17], le programme du moins en est connu grâce au Prologue de la Vie.

Cette conviction, incontestée pendant près de deux cents ans, ne tarda pas à être battue en brèche aussitôt que furent mieux connues, vers le milieu du siècle dernier, les Vies slavonnes de S. Cyrille et de S. Méthode. L'histoire de ces débats a été plusieurs fois faite [18] et nous n'avons pas à la répéter. Certains critiques, comme s'il se fût agi d'une vengeance à assouvir, semblaient avoir pris à cœur, au moins autant que d'exalter les documents slaves fraîchement découverts, d'« humilier » le document latin, dont le grand tort était d'avoir trop longtemps occupé seul toute la scène [19]. A l'extrême opposé, d'autres érudits, soucieux de ménager l'originalité et la précellence du document latin, allaient jusqu'à nier ses liens de parenté avec les Vies slaves, celle de S. Cyrille en particulier [20].

En quelque sens d'ailleurs que dût être établi l'ordre de dépendance entre les deux pièces, ces liens étaient pourtant assez nets et l'unanimité s'est faite, depuis lors, à ce sujet. De plus en plus aussi, c'est la Légende italique qu'on a eu tendance à considérer comme tributaire de l'écrit slavon. Cependant, l'accord en tout ceci était loin d'être parfait, et un commentateur particulièrement autorisé, le P. Paul Peeters, pouvait naguère encore parler de la Légende italique, *quae certam etsi nondum plane definitam affinitatem habet cum vita slavonica Constantini* [21].

*
* *

Il est temps de parler de la seconde question épineuse, qui venait se greffer sur la première et la rendre à la fois plus compliquée et plus irritante. C'est celle de l'épiscopat de S. Cyrille. Oui ou non, le Philosophe avait-il été, par les soins d'Hadrien II, consacré évêque

16. Nous n'entrons pas ici dans la question de savoir la part exacte que Gaudéric a prise à la rédaction de cet ouvrage, après Jean Hymmonide; le fait est qu'il faudra toujours entendre « Gaudéric » *cum grano salis.*

17. Ce qui nous reste de la Vie tripartite, *BHL*, 1851, c'est un manuscrit appartenant depuis très longtemps au mont Cassin qui l'a conservé, l'actuel codex 231.

18. Récemment dans *Trois énigmes*, p. 379-409 : « Conspectus historique de la question ».

19. Notamment Voronov et Lavrovskij.

20. Notamment le P. Martinov.

21. *Acta Sanctorum, Martyrologium romanum... scholiis historicis instructum*, Bruxelles, 1940, p. 63.

à Rome? La Légende italique, selon le texte qu'on en connaissait, l'affirmait sans ambages, à la fin du paragraphe 9 : *Multis itaque gratiarum actionibus praefato Philosopho pro tanto beneficio* (= les reliques de S. Clément apportées à Rome) *redditis, consecraverunt ipsum et Methodium in episcopos, nec non et ceteros eorum discipulos in presbyteros et diaconos.*

Mais cette affirmation détonait étrangement dans le silence parfait qu'observaient à cet égard toutes les autres sources contemporaines, un Anastase le Bibliothécaire, par exemple, ou un Jean VIII. Parlant de lui, peu après sa mort, et particulièrement bien placés pour le faire en pleine connaissance de cause, ceux-ci appelaient notre héros *vir magnus et apostolicae vitae praeceptor Constantinus philosophus, Thessalonicensis philosophus vir apostolicae vitae, sapientissimus vir, praedictus philosophus, Constantinus philosophus*; dans le même temps, Méthode n'était jamais cité sans son titre de *venerabilis, reverentissimus archiepiscopus* [22].

Quant aux autres documents, latins et grecs, auxquels on demandait des témoignages, d'ailleurs souvent douteux, en faveur d'un épiscopat cyrillien, à l'appui de l'affirmation de la Légende italique, ils avaient tous le tort de n'être pas contemporains [23]. Avec cette circonstance aggravante qu'en général ils étaient d'autant plus explicites qu'ils s'éloignaient davantage de la date des événements.

Déjà gênant dans de pareilles conditions, le silence des documents contemporains connus devint franchement embarrassant lorsque s'y ajouta le poids du silence non moins significatif des Vies slavonnes.

Celle de S. Cyrille savait que ce dernier, ordonné prêtre à Constantinople, au temps de sa jeunesse, était mort à Rome, dans sa robe de moine; en fait d'autres ordinations, elle ne connaissait que celles des disciples slavons, qui avaient accompagné les deux apôtres à Rome.

De son côté, la Vie de S. Méthode faisait très exactement état (chap. 6) de la prêtrise conférée à Méthode et à trois des disciples slaves, ainsi que du lectorat reçu par deux autres, lors du premier séjour romain; plus loin (chap. 8) étaient mentionnés le second voyage de Méthode, son élévation à l'épiscopat et sa nomination « à l'évêché de Pannonie, siège de S. Andronic [24]. » C'est tout. Et ici encore, les vagues déclarations en sens contraire qu'on peut trouver dans des opuscules slavons postérieurs et dérivés ne font que mieux ressortir l'impressionnant silence des documents principaux.

Au milieu de tant d'éléments qu'avaient en commun le récit latin et les Vies slavonnes, l'affirmation isolée du premier éclatait comme

22. Ces références, ainsi que d'autres, dans *Mon. Germ. hist.*, Epp. t. VII, passim.
23. Il faut compter parmi eux le martyrologe romain de Baronius.
24. Il s'agit de l'ancien siège métropolitain de Sirmium.

la note la plus discordante. Et il est aisé de voir comment celle-ci retentissait à son tour sur la question précédente de la priorité des sources. Car elle discréditait la valeur soit de la Légende italique, soit des Légendes rivales.

La mention de Photius dans la Vie de Méthode, aussi discrète qu'elle fût, avait suffi pour faire venir sous la plume du cardinal Bartolini l'épithète de « schismatique », appliquée aux « interpolations ». Par un mouvement semblable, mais inversé, la « prétention », dans tous les sens du terme, que représentait selon la Légende italique le sacre à Rome de Cyrille, en plus de celui de Méthode, inspirait au professeur et ministre Lavroskij, devant le danger d'une contagion qui menaçait de gagner l'Eglise synodale russe, les paroles vengeresses que voici :

« ...Cyrille a résolument refusé le rang épiscopal que lui proposait le pontife romain. Lui attribuer ce rang équivaudrait à soutenir les troubles desseins des militants de l'Eglise catholique, desseins dirigés et obstinément menés, de tout temps et jusqu'à nos jours, avec la perfidie, l'astuce et le mensonge habituels, directement contre nous-mêmes et contre notre chère Eglise nationale orthodoxe. Voilà aussi pourquoi il serait équitable et nécessaire, en ce qui concerne les images des saints « protodidascales [25] » slaves, tant celles qui ont déjà été mises en circulation que celles qui sont souhaitables pour la célébration du millénaire de la mort de S. Méthode [26], d'enlever à S. Cyrille l'omophore dont l'a indûment et intentionnellement revêtu le catholicisme occidental [27]. »

Sans doute la question a-t-elle évolué depuis lors. Comme la précédente. Et justement, en devenant plus indépendante d'elle. C'est ainsi que dans les derniers temps on a pu voir des critiques, ayant également égard à la Légende latine et aux Légendes slaves, accordant proportionnellement autant d'importance à l'une et aux autres, se diviser en tenants et opposants de la consécration épiscopale de S. Cyrille. Mais à quels critères vraiment scientifiques répondaient en définitive de pareilles options? On pouvait se le demander.

*
* *

Il était à craindre qu'à la longue cet ensemble de problèmes, pareil à un mécanisme aux multiples rouages, ne parût bloqué pour de bon, comme une serrure rouillée. Cependant une clef était là, qui n'attendait que d'être découverte pour faire jouer la serrure. Elle se cachait dans un manuscrit latin de Prague, le N. 23 de la Bibliothèque du

25. Titre ordinaire des deux frères dans l'Eglise russe.
26. 1885.
27. Conclusion de l'article : *Saint Cyrille de Thessalonique fut-il évêque?* (en russe), dans la *Revue du ministère de l'Instruction publique*, avril 1885, p. 161-175. L'Eglise synodale venait de composer, à l'occasion du millénaire de S. Méthode, un office où le titre d'évêque était donné à Cyrille.

chapitre métropolitain, écrit au XIV^e siècle par un certain Hostislaus.

Ce codex comprend, au milieu d'autres pièces anonymes dont nous n'avons pas à nous occuper ici, deux pièces latines, qui portent un nom d'auteur : celui de Léon d'Ostie († 22 mai 1115), cardinal-évêque d'Ostie et de Velletri après avoir été moine et bibliothécaire au mont Cassin et, nous l'avons déjà dit, un des rédacteurs de la *Chronique* de la célèbre abbaye bénédictine.

La première de ces pièces, ainsi que la *Praefatiuncula*[28] qui l'introduit, étaient parfaitement inconnues. Il s'agit d'une Vie de S. Clément, dont la *Praefatiuncula* signale la source : les *Recognitiones* de Rufin (*BHL*, 6645) ; et le fait est que son contenu couvre grosso modo, en le résumant, celui du fameux et fabuleux roman clémentin traduit du grec par Rufin.

La seconde pièce était connue : elle n'est autre, en effet, que notre Légende italique. Mais ce qu'on ignorait, c'était, d'abord, une attribution aussi catégorique et péremptoire à Léon d'Ostie ; c'était, ensuite et surtout, le *Prologue* qui la précède dans le manuscrit de Prague. Ce *Prologue*, qui n'est pas bien long, — trois-quarts de feuillet[29] — est, à notre point de vue, la perle du manuscrit.

En trois paragraphes, Léon, qui commence par décliner sa qualité d'évêque d'Ostie et de Velletri, nous y apprend trois choses. 1° Il a composé, *iam dudum*, d'après Rufin, l'opuscule de la généalogie, de la conversion et des reconnaissances clémentines, dont nous venons de dire que l'existence et le contenu nous ont été révélés par le manuscrit de Prague. 2° *Nuper*, il a rédigé, d'après la Lettre de S. Clément à S. Jacques (*BHL*, 6646, apocryphe également mis en latin par Rufin), un second opuscule qui montrait S. Clément succédant à S. Pierre sur le trône pontifical — le manuscrit de Prague ne comporte pas ce texte et c'est dommage, car nous n'en connaissons qu'un fragment infime, recueilli par un autre manuscrit. 3° Enfin, Léon annonce le sujet du troisième opuscule qu'il consacre à S. Clément — c'est, nous le répétons, la Légende italique — : *qualiter et quo tempore quave accasione sive a quibus personis huius pretiosi martyris sit corpus inventum atque ad sedem suam, id est romanam ecclesiam, sit revectum* ; ensuite de quoi il allègue ses sources : *sicut partim ex Sclavorum litteris, partim vero ex relatione inventoris eiusdem corporis, de graecis fastidioso stylo translata, decerpere potui.*

*
* *

Malheureusement pour Léon d'Ostie, la critique d'aujourd'hui,

28. Edition de cette dernière dans *Trois énigmes*, p. 417.
29. Edition dans *Trois énigmes*, p. 412-413.

mieux armée sans doute que ne l'étaient ses propres contemporains, n'est pas longue à s'apercevoir qu'il ne saurait être question, en l'occurrence, de prendre au pied de la lettre aucune de ces affirmations. L'ouvrage tripartite composé à la gloire de S. Clément par le prédécesseur de Léon sur le siège de Velletri, le cardinal Gaudéric, ne se laisse pas escamoter si aisément.

Libre à Léon d'affecter candidement de l'ignorer. Mais il n'est pas trop difficile de prouver, de manière certaine, que Léon ignore si peu Gaudéric [30] qu'en réalité il lui doit tout, ou quasi tout, du premier et du troisième éléments, au moins, de la trilogie clémentine dont nous entretient le *Prologue* : donc au moins des deux opuscules de Léon que contient le manuscrit de Prague. Si bien que, pour la Légende italique comme pour le premier de ses écrits clémentins, la conclusion s'impose : Léon, quoi qu'il prétende, n'a fait que plagier le travail de son prédécesseur Gaudéric, en le transformant peut-être çà et là, et sans le dénaturer.

Nous n'avons pas à reproduire ici le détail de ces preuves qui, si elles n'offrent pas trop de difficulté, nous l'avons dit, sont néanmoins assez longues [31]. Signalons seulement qu'elles doivent beaucoup à la présence de la première pièce clémentine de Léon dans les pages du *codex Pragensis*. En effet, cette présence a permis de confronter les textes de Rufin, de Gaudéric et de Léon. Et cette confrontation à son tour, démentant les affirmations de Léon touchant ses sources, a fait se dégager la règle suivante : « Lorsque Léon allègue sa ou ses sources, en réalité ce n'est pas *sa* source qu'il cite, mais ce qu'il *sait* être la ou les sources *de* sa source. »

Règle qui se révèle d'or, lorsqu'on l'applique au problème des sources de la Légende italique, tant est exceptionnel l'intérêt des constatations auxquelles elle mène. Les deux sources où Léon se vante d'avoir puisé ses informations touchant la Légende italique sont les suivantes, on se le rappelle : 1° *Sclavorum litterae* ; 2° *Relatio inventoris corporis S. Clementis* (l'« inventeur » en question étant S. Cyrille lui-même), *de graecis fastidioso stylo translata.*

Or nous connaissons cette seconde source. Et nous la connaissons notamment par ce qu'en dit tout justement à Gaudéric le *translator* — lequel n'est autre qu'Anastase le Bibliothécaire — dans une lettre [32] que ce dernier envoie à son ami en même temps qu'il lui fait parvenir la traduction demandée à titre de documentation pour la Vie

30. N'oublions pas que c'est au mont Cassin que repose, depuis longtemps, le manuscrit qui nous a transmis ce que nous connaissons de la Vie tripartite de Clément par Gaudéric.

31. Voir *Trois énigmes*, pp. 420-428, 433-435.

32. Edition dans *Mon. Germ. hist.*, Epp. t. VII, p. 436-438. En plus de ce signalement de la *relatio*, dont nous n'avons plus le texte ni grec ni latin, il existe une pièce slave où elle est incorporée. Le chapitre VIII de la Vie slave de S. Cyrille y fait également allusion.

de Clément. Gaudéric a donc eu cette pièce en mains au moment de se mettre à l'œuvre, c'est certain. Quant à Léon d'Ostie, au début du XII[e] siècle, rien de plus douteux.

« Si donc », écrivions-nous [33], « il est avéré que Léon ne dit pas la vérité pure et simple lorsqu'il allègue une seconde source (= *relatio inventoris*) pour la Légende italique, pourquoi dirait-il plus vrai en ce qui regarde la première source alléguée (= *litterae Sclavorum*) ? »

Et nous poursuivions [34] : « En invoquant les *litterae Sclavorum* et la *relatio inventoris*, Léon d'Ostie nous fait connaître les deux documents qu'il savait être les sources *de* sa source, Gaudéric. »

Si bien que « le *Prologue* contient l'attestation, remontant en définitive à Gaudéric en personne, que les *litterae Sclavorum* — dans lesquelles, étant donné les éléments du problème, il est difficile de voir autre chose que la Vie slavonne de S. Cyrille — ont servi de source à Gaudéric, et donc qu'elles lui sont antérieures. Voilà par conséquent fixé, pour la première fois, de façon apodictique et non plus seulement probable ou conjecturale, un « terminus ante quem » à la Vie slavonne de S. Cyrille : celle-ci date d'avant la mort de Jean VIII [35], donc d'avant le 15 décembre 882. C'est dire qu'elle a été écrite, au plus tard, dans les treize années qui ont suivi la mort de Cyrille (869) et, en tout cas, du vivant même de S. Méthode († 885). Double garantie, la seconde surtout, de sa valeur historique exceptionnelle [36]. »

Il est de fait qu'une telle précision dans la détermination d'une date si reculée pour la composition de la Légende slavonne n'eût pu être atteinte, ni même ambitionnée, par aucune analyse interne du texte, aucune étude linguistique ou historique ; nous ne parlons pas de la paléographie qui doit se contenter en l'occurrence de manuscrits postérieurs de plusieurs siècles à la rédaction. Et un second fait est qu'aucune autre littérature désormais ne pourra se vanter d'avoir donné naissance à un pareil chef-d'œuvre de style dans un temps aussi rapproché des débuts de son écriture [37].

Il n'est pas défendu de trouver un certain piquant, une légère ironie dans la circonstance qui veut qu'un document *latin*, autrefois injustement « humilié » par certains, magnifie aujourd'hui le document *slavon* au delà de tout ce qui semblait pouvoir être escompté, soulignant son caractère d'écrit originellement slavon — et non grec, comme même des slavisants pointus l'avaient pensé —, le rapprochant dans le temps du héros qu'il célèbre, le faisant bénéficier de l'autorité de Méthode [38], bref le mettant en état de juger les autres avant d'être jugé par eux.

33. *Trois énigmes*, p. 434.
34. *Ibid.*, p. 435.
35. Car c'est à Jean VIII qu'est dédiée la Vie tripartite de S. Clément.
36. *Ibid.*
37. Dont l'invention, on le sait, remonte à Constantin-Cyrille.
38. Sur ces différents points, voir *Trois énigmes*, p. 436-437.

Quant au document latin, là où sa valeur ne tient pas aux milieux romains contemporains dont il est l'écho, la qualité des autres garants dont il se réclame lui confère plus de prestige que ne saurait lui en ôter son aveu de dépendance.

Pour nous, l'important est qu'il est devenu impossible d'opposer l'un à l'autre ces deux témoignages qui ne cachent plus leur rapport de parenté. On a voulu les faire s'affronter. En réalité ils s'embrassent.

*
* *

« Mais, dira-t-on, que faites-vous de l'épiscopat de S. Cyrille et de son attestation par la Légende italique? »

Justement, en cela aussi, les témoignages se montrent concordants, nous assistons au baiser de paix, et ce ne sera pas le moindre mérite du manuscrit de Prague que d'avoir, sur ce point délicat, fait enfin toute la lumière.

En effet, la Légende italique selon le manuscrit de Prague ne comporte pas l'ombre d'une allusion à l'épiscopat de S. Cyrille. Après les mots : *Multis itaque gratiarum actionibus praefato Philosopho pro tanto beneficio redditis,* au lieu de la phrase suivante qu'on lisait dans l'édition reçue : *consecraverunt ipsum et Methodium in episcopos nec non et ceteros eorum discipulos in presbyteros et diaconos,* on lit de façon on ne peut plus claire dans le codex Pragensis : *consecraverunt fratrem eius Methudium in sacerdotem nec non* etc.

On voit donc que, pas plus qu'il n'était soufflé mot de l'épiscopat de Cyrille, à cet endroit, dans les Vies slaves, il n'en est question dans la Légende italique. (Et, pour le dire en passant, pas plus que la Vie slave de Méthode ne parlait, *à cet endroit,* de l'épiscopat de Méthode, mais seulement de son élévation au sacerdoce, l'épiscopat devant survenir plus tard, pas davantage il n'en est fait état dans la Légende italique, dont le cadre chronologique ne pouvait comprendre que la prêtrise reçue à Rome par Méthode, à l'exclusion de sa consécration épiscopale ultérieure [39]).

Que devient cependant l'attestation de la Légende italique d'après le texte qui a toujours fait foi jusqu'à présent? Une exploration s'imposait qui s'efforcerait d'en mettre à nu les racines. Elle a été tentée et a donné des résultats entièrement positifs, que nous ne pouvons que résumer [40].

---

39. Sur cette question, et notamment sur le sens à donner au mot *sacerdotem* appliqué à Méthode, voir *Autour,* p. 196-211, avec les idées qui s'en dégagent pour la composition *primitive* de la Vie slave de Cyrille.

40. *Trois énigmes,* p. 443-453.

L'édition des *Acta Sanctorum* s'appuyait, nous l'avons dit, sur un manuscrit de Duchesne. Celui-ci est actuellement le n° 84 de la Collection Duchesne, à la Bibliothèque nationale de Paris. Il s'agit là d'une copie moderne, du XVII[e] siècle. Mais quel était le modèle de Duchesne? Le P. Martinov, au siècle dernier, s'égara à sa recherche. Aujourd'hui, il est repéré : c'est l'actuel Vaticanus latin 9668, du XII[e]-XIII[e] siècle. Les preuves abondent qui mettent absolument hors de conteste que c'est bien là le manuscrit qu'à Paris Duchesne utilisa pour sa transcription de la Légende italique et qu'il désigna de la façon suivante, en marge de sa copie : « Ex codice qui est penes Iacobum Sirmondum. »

Ce manuscrit est depuis longtemps abîmé par endroits, au point que certains passages sont devenus entièrement ou quasi entièrement illisibles à l'œil nu. Or une fatalité a voulu que l'emplacement occupé par les mots compris entre *Multis itaque gratiarum actionibus praefato Philosopho pro tanto beneficio redditis,* d'une part, et, de l'autre, *nec non et ceteros eorum discipulos in presbyteros et diaconos,* ait tout juste coïncidé avec un de ces endroits, en haut du fol. 11[r], si bien que, pour reconstituer ce passage, entre tous important, Duchesne en fut réduit à conjecturer. A la place de *fratrem eius Methodium in sacerdotem,* qui est la vraie leçon, il conjectura de la façon que nous savons : *ipsum et Methodium in episcopos.*

C'était par une autre espèce de fatalité que le contexte de la phrase semblait lui imposer cette reconstitution et cela est si vrai que le P. Sirmond (1559-1651), placé à son tour devant la même lacune du même manuscrit, actuel Vaticanus 9668, alors en sa possession, ne la « boucha » pas autrement que Duchesne; or, si étrange que cela puisse paraître, il est incontestable [41] que c'est indépendamment l'un de l'autre que Duchesne et Sirmond transcrivirent cette pièce du Vaticanus et procédèrent à la reconstitution de la lacune en question.

La transcription du P. Sirmond existe encore, elle aussi, dans un manuscrit conservé aujourd'hui à Berlin, après être successivement passé par la Hollande et par l'Angleterre. C'est ce dernier manuscrit, du XVII[e] siècle, que le P. Martinov, dérouté par les notices incomplètes d'un catalogue fantaisiste, a cru pouvoir prendre pour le codex auquel renvoyait la note marginale de la copie de Duchesne : « Ex codice qui est penes Iacobum Sirmondum », alors qu'il s'agissait en réalité de notre Vaticanus 9668 : fatalité s'ajoutant à toutes celles qu'accumulait comme à plaisir sous les pas des chercheurs un malin diable, acharné à prolonger les jours de « la » discordance.

Aujourd'hui, cette discordance a vécu. D'autant plus qu'au témoignage du manuscrit de Prague, devant lequel certains faisaient la petite bouche, est venu depuis peu prêter main-forte pour autant que besoin

41. Voir *Trois énigmes,* p. 449-450, et, avec plus de détails : *Autour,* p. 190-195.

en était, le Vaticanus 9668, réexaminé [42] de façon plus attentive aux rayons infra-rouges. Le texte des deux manuscrits est identique, et la Légende italique n'en a jamais possédé d'autre : *consecraverunt fratrem eius Methodium in sacerdotem.*

Et, avec cette discordance, on peut dire qu'a vécu aussi le mythe de l'épiscopat de Cyrille. De l'aveu même des derniers tenants de cette thèse, la Légende italique — telle qu'on la connaissait jusqu'ici, et on était excusable de ne la connaître que telle — constituait le principal argument qui parût pouvoir contre-balancer l'universel silence contemporain déposant en sens contraire. Aujourd'hui, ce pseudo-argument a cessé de faire illusion. Ne s'en plaindront que ceux qui ont à cœur de voir s'éterniser les fausses querelles, souvent partisanes, parfois funestes, toujours stériles. On peut n'être pas d'accord avec Lavroskij lorsqu'il jette indistinctement la suspicion, on l'a vu plus haut [43], sur les intentions de tous ses opposants ; mais il faut lui donner raison, où il écrit, juste avant de partir ainsi en guerre : « Cyrille est mort simple prêtre et moine. »

Les traditions tardives [44] en faveur d'un épiscopat cyrillien, que connaissaient seules un Duchesne et un Sirmond et sur lesquelles consciemment ou inconsciemment ils se fondaient pour élaborer leur conjecture, perdent désormais jusqu'au semblant de consistance qui restait le leur, devant le front uni, sans faille, que présentent enfin les authentiques traditions contemporaines, aussi bien romaine que slave.

Sur cette vision d'unité s'achèvera notre exposé. Le résultat, que nous sachions, n'en est pas pour déplaire aux deux frères, apôtres de l'union, sous les auspices desquels ces travaux ont été conduits. Il est prouvé une fois de plus que des recherches peuvent être irénique dans la mesure même où elles sont critiques. C'est ce que de vrais et actifs amis de l'irénisme ont bien voulu signifier à leurs auteurs [45]. Ceux-ci ont trouvé la plus émouvante récompense de leurs efforts dans le fait que ces encouragements leur sont venus d'au delà du rideau de fer aussi bien que d'en deçà.

Bruxelles.

Paul DEVOS, S. J.
Bollandiste.

---

42. Voir *Trois énigmes,* p. 451, note 1, et compléter en conséquence ce qui était dit là.
43. P. 68.
44. Parmi lesquelles il faut compter la « Légende morave », étudiée dans *Les sources.*
45. Il nous plaît de souligner, en terminant, tout ce que cet article doit à notre ami le P. Paul Meyvaert, O.S.B., après les autres études que nous avons publiées en collaboration. Qu'il en soit ici encore publiquement remercié.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Message de Noël de S.S. Pie XII aux fidèles et aux peuples du monde entier, en date du 23 décembre 1956, sur la dignité et les limites de la nature humaine, ses exigences et ses besoins, révélés dans le mystère de Noël. — (Texte italien dans *L'Oss. Rom.* du 24-25 déc. 1956. — Trad. franç. de *La Doc. Cath.*, 1957, c. 5-22, revue par la *N.R.Th.* — Sous-titres de *L'Oss. Rom.*).

L'inépuisable mystère de Noël, une fois encore, va être annoncé aux hommes de cette terre, assoiffés aujourd'hui plus que jamais peut-être, de vérité et de sécurité. La mystérieuse lumière qui rayonna durant la nuit sainte du berceau du fils de Marie et les chœurs des anges annonciateurs de la paix que font revivre dans les cœurs les splendeurs des rites sacrés et leurs mélodies, renouvellent à l'humanité d'aujourd'hui, tant de fois déçue par la ruine de ses espérances, l'invitation divine à chercher dans le mystère de Dieu la lumière, et dans l'amour de Dieu la vie. Puissent tous les hommes accueillir l'invitation d'en-haut, et avec la simplicité confiante des bergers qui furent les premiers à recevoir la révélation du mystère de Noël, se dirent les uns aux autres : « Allons jusqu'à Bethléem, voir cet événement que le Seigneur nous a fait connaître » (*Luc,* II, 15).

Cette génération, comme celles qui l'ont précédée, et à qui n'ont manqué ni les tourments de l'ignorance ni les angoisses de terribles événements, s'en reviendraient de la crèche du Rédempteur en glorifiant et en louant Dieu, car pour elle aussi le Christ est l'unique Sauveur.

Tel sera donc, chers fils et chères filles, le vœu de Noël que Notre cœur de Père, plein de tristesse mais non point de découragement, désire vous exprimer cette année, tandis que de menaçantes tempêtes recommencent à bouleverser les horizons de la paix.

Aux hommes à nouveau effrayés et qui cherchent, dans la nuit, un peu de ciel lumineux et serein qui puisse apaiser les angoisses de leur esprit devant les profondes contradictions de l'heure présente, Nous montrons du doigt le divin berceau de Bethléem où résonne encore l'écho de la prophétie annonciatrice d'espoir et de certitude : « *Erunt prava in directa et aspera in vias planas,* les chemins tortueux deviendront droits et les chemins raboteux deviendront unis » (*Luc,* III, 5).

La contradiction qui pèse sur le monde d'aujourd'hui

Sans aucun doute possible, le poids d'une contradiction flagrante pèse sur l'humanité du XX^e^ siècle comme une sorte de blessure pour son orgueil. D'une part, il y a cette confiance de l'homme moderne, auteur et témoin de la « seconde révolution technique », qui s'attend à pouvoir créer un monde regorgeant de richesses, affranchi de la pauvreté et de l'incertitude; de l'autre, il y a l'amère réalité des longues années de guerre et de ruines avec la peur qui en découle, une peur aggravée ces derniers mois de ne pas même réussir à fonder ne serait-ce même qu'un modeste début de concorde durable et de paix.

Il y a donc quelque chose qui ne marche pas bien dans l'organisation de la vie moderne; une erreur capitale doit en vicier les fondements. Mais où se cache cette erreur? Comment et par qui peut-elle être corrigée? En un mot, l'homme moderne réussira-t-il à surmonter, et tout d'abord au fond de lui-même, l'angoissante contradiction dont il est à la fois l'auteur et la victime?

L'attitude des chrétiens...

Les chrétiens sont sûrs de pouvoir remporter cette victoire en se maintenant fermement sur le terrain de la nature et de la foi, grâce à une courageuse et prudente réévaluation des valeurs en cause, et premièrement des valeurs qui sont intérieures à l'homme.

Le réalisme, qui embrasse l'univers entier sans perdre de vue l'expérience du passé, leur montre que la situation où ils se trouvent n'est pas pire que celle de leurs aînés, lesquels, eux aussi, grâce à la foi, ont réussi à surmonter intérieurement les contradictions de leur temps. Ils sont sûrs que la contradiction même dont ils souffrent aujourd'hui constitue la preuve d'une grave rupture entre la vie et la foi chrétienne, et que c'est ce mal qu'il faut avant tout guérir.

...et des hommes sans religion

Bien différente, par contre, est l'opinion d'un bon nombre, qui, exaspérés par cette contradiction, mais refusant de renoncer au rêve de la toute-puissance de l'homme, voudraient soumettre à révision, même les valeurs qui ne sont pas en leur pouvoir et qui échappent à la compétence de l'humaine liberté : celles de la religion et du droit naturel.

En substance, ils estiment et enseignent que la contradiction fondamentale de notre temps peut être résolue par l'homme lui-même sans Dieu et sans religion. Cette contradiction, disent-ils, ne pourra être éliminée tant que l'homme moderne, à la fois créateur et produit de la technique, n'aura pas été jusqu'au bout sur sa nouvelle route. Et, ajoutent-ils, il devra persévérer dans son entreprise d'étendre son pouvoir sur l'être, sans se fixer de limites, et sans égard à la religion et à l'idée qu'elle donne de l'homme et du monde. S'arrêter en quelque manière à mi-route, ou chercher un compromis quelconque entre religion et mentalité technique, voilà, disent-ils, l'erreur de base et la racine de l'actuelle contradiction. En d'autres termes, ils déclinent l'invitation qui leur vient du ciel de se rendre à Bethléem, alors que c'est là le seul endroit où l'homme peut apprendre « cet événement qui est arrivé, et ce que le Seigneur nous a fait connaître », autrement dit, notre réalité totale et objective.

Mais l'homme de la « seconde révolution technique » ne peut repousser l'appel de Dieu sans aggraver la contradiction dont il souffre et ses conséquences. L'invitation à la vérité et la promesse de « la paix sur terre » sont valables pour lui aussi. Prosterné en adoration devant le berceau de l'Homme-Dieu, il verra la vérité totale et, à partir de là, l'harmonie de son univers.

Dans le Fils de Dieu fait homme, il reconnaîtra, certes! la dignité de la nature humaine, mais aussi ses limites; il reconnaîtra que le sens profond de la vie humaine ne repose pas sur des formules bien calculées et sur des lois, mais sur le libre fait du Créateur; il se persuadera que « lumière » et « vie » ne seront vraiment en sa possession que le jour où il s'attachera à la vérité comme à quelque chose d'absolu, dont le rayonnement s'est traduit dans sa plénitude pour la première fois à Bethléem.

C'est de cette triple constatation que Nous avons l'intention de vous entretenir.

PREMIÈRE PARTIE : DIGNITÉ ET LIMITES DE LA NATURE HUMAINE

Connaissance et acceptation de la réalité humaine

Le premier pas à accomplir pour surmonter intérieurement l'actuelle contradiction consiste à connaître et accepter la réalité humaine dans toute sa dimension.

Sur la route qui mène à la conquête de la vérité, et où la pensée antique s'est risquée non sans mal, le croyant s'avance d'un pas plus dégagé, parce que la foi lui aplanit le terrain, écartant les préjugés et les obstacles que constituent la défiance du sceptique ou le souffle court du rationaliste, qui empêchent d'avancer vers la lumière. L'esprit libre et ouvert à toutes les grandeurs possibles, le chrétien n'a qu'à se prosterner devant le berceau de Bethléem pour apprendre la vérité sur la nature humaine, résumée comme en une synthèse devenue visible dans le Fils de Dieu nouveau-né.

L'origine, la nature, la destinée et l'histoire de l'homme sont liées à cet Enfant, au fait même de sa naissance au milieu de nous. Ses vagissements sont comme le récit de notre propre histoire, sans la connaissance de laquelle la nature de l'homme resterait pour nous une énigme indéchiffrable.

Force et faiblesse de la nature humaine

En effet, face au berceau du Rédempteur, le croyant apprend à connaître la bonté originelle et la force qui avaient été données à l'homme par grâce et non pas comme un dû au paradis terrestre, mais il médite aussi sur sa faiblesse manifestée tout d'abord par la chute de nos premiers parents et devenue depuis lors cette douloureuse hérédité qui ne le quitte plus, avec le fait intarissable de nouvelles fautes, tout au long du chemin qu'il doit parcourir désormais sur une terre qui lui est devenue quasi hostile.

La faute originelle

S'il s'arrête à réfléchir à son pouvoir, le chrétien sait que l'empire de l'homme sur les choses et sur les forces de la nature par un nouvel effet de la grâce divine aurait dû s'exercer de soi seulement au bénéfice et non aux dépens de la société humaine; et que l'histoire, toujours par l'effet de la grâce, au lieu de s'ouvrir dans l'angoisse et la misère, aurait connu le libre épanouissement des forces dans des conditions favorables aux progrès les plus étendus et les plus élevés.

Et cependant, l'adorateur du Fils de Dieu nouveau-né sait aussi que la faute originelle et ses conséquences ont privé l'homme non pas de son empire sur la terre mais bien de la sécurité dans l'exercice de cet empire; il sait aussi que, malgré la déchéance consécutive à la première faute, l'homme demeure capable, selon sa destinée, de créer l'histoire, mais qu'il lui faudra avancer péniblement, à travers un enchevêtrement d'espérance et d'angoisse, de richesse et de misère, de haut et de bas, de vie et de mort, de sécurité et d'incertitude, jusqu'à l'ultime décision aux portes de l'éternité.

L'œuvre de la Rédemption

Près du berceau du Fils de Dieu nouveau-né, le croyant ne déchiffre pas seulement son passé et les conditions actuelles de sa nature : il apprend aussi à connaître son nouveau destin, œuvre d'un amour infini, et le moyen pour lui de regagner les sommets d'où il est tombé.

Il sait, en effet, que dans ce berceau repose le Sauveur, homme et Dieu, son Rédempteur venu parmi les hommes pour guérir les blessures mortelles portées par le péché à leurs âmes, pour restaurer leur dignité d'enfants de Dieu et donner les forces de la grâce, afin de leur permettre de triompher, sinon tou-

jours extérieurement, du moins intérieurement, du désordre général causé par le péché originel et aggravé par les fautes personnelles.

La dignité de la nature humaine et ses limites

Ce triomphe intérieur lui-même, qui n'est pas possible sans la grâce divine, le chrétien y parvient grâce à la connaissance de la véritable nature humaine rachetée par le Christ, de sa dignité et de ses limites.

Voyez-le à l'œuvre, et voyez comment il sait utiliser cette connaissance, y trouver la « vérité qui fait libres les hommes » (cfr *Joh.*, VIII, 32) et le soutien de sa vie, alors même que des situations difficiles ou même des périls de mort empêchent un triomphe extérieur.

Un chrétien placé en de telles circonstances, où d'autres trouvent souvent l'occasion de se révolter contre la vie elle-même, ne présentera à Dieu nulle requête, nul désir, qu'il ne subordonne à l'absolue sagesse et bonté du vouloir divin.

Et, tandis qu'il trouve raisonnable et juste que Dieu ne soit pas obligé de créer le meilleur de tous les mondes possibles, il tire son réconfort de cette pensée que le même Dieu, comme un Père aimant, ne peut se laisser dicter la mesure de la grâce et des autres secours qu'il envoie aux hommes que par l'infinie sainteté et justice de sa volonté toujours bienveillante, laquelle vise à ce que tous les hommes puissent librement atteindre leur fin éternelle.

Comment donc devra se comporter le croyant en face de la douloureuse contradiction qui pèse sur le monde moderne, dont Nous parlions tout à l'heure? Bien qu'il soit l'heureux possesseur de toutes les données qui lui permettent d'en triompher au fond de son âme, il ne peut pas et ne doit pas se dispenser de concourir également à la recherche d'une solution sur le plan extérieur de la vie publique. Par conséquent, le premier devoir du chrétien sera d'amener l'homme moderne à n'envisager la nature humaine ni avec un pessimisme systématique ni avec un optimisme gratuit, mais bien à reconnaître les dimensions réelles de son pouvoir. Il s'ingéniera, en outre, à faire comprendre aux hommes de la « seconde révolution technique » qu'ils n'ont pas besoin de se libérer du poids de la religion pour dépasser cette contradiction et ne plus l'éprouver aucunement.

Au contraire, c'est précisément la religion chrétienne qui place la contradiction sous la seule lumière qui soit capable, en séparant le vrai du faux, d'offrir, à ceux qui en ressentent le tourment, l'unique passage qui permette d'en sortir sans bouleversements et sans ruines.

Fausse conception du péché et ses conséquences...

Pour accomplir ce devoir avec une charité éclairée, il est opportun que le chrétien connaisse d'une manière très concrète l'idée, si peu réaliste, que l'homme prétendu moderne se fait du péché. En effet, ceux qui n'admettent pas, dans la vision qu'ils se donnent du monde, la notion de la faute originelle et celle des péchés personnels qui en sont la conséquence, et qui ne peuvent pas cependant méconnaître ce fait d'expérience que l'homme est exposé à tomber dans des fautes morales, ceux-là mettent les inclinations perverses de l'homme sur le compte de la seule morbidité, d'une débilité fonctionnelle, de soi guérissables. Et ils affirment que, sitôt que seront entièrement dégagées les lois auxquelles l'homme est soumis dans ses rapports avec le monde qui l'entoure et jusque dans la profondeur de son âme, on arrivera à guérir parfaitement ses déficiences. Il faut donc, ajoutent-ils, attendre le jour où la pleine connaissance du mécanisme intérieur de l'homme donnera naissance à une thérapeutique qui saura guérir ses dispositions morales malsaines. De même que le pouvoir que l'homme moderne a acquis sur la nature extérieure, fruit d'une connaissance approfondie des lois qui la commandent, rend possible toutes sortes de réalisations techniques, ainsi, il n'y a pas de raison de douter qu'un succès comparable ne doive

être obtenu dans la mise en ordre du complexe moral de l'homme. Pourquoi donc (se demandent-ils), l'homme devrait-il rester la seule machine irrémédiablement faussée et incorrigible?

...dans la conception du délit et de la peine...

Cette manière de fausser les données de la réalité, nous en recueillons dès à présent les funestes conséquences. La mollesse partout déplorée en matière d'éducation : l'indulgence excessive devant la faute, le silence sur l'idée de culpabilité et la répugnance à l'idée d'un châtiment, même juste, sont les conséquences immédiates d'une conception de l'homme suivant laquelle tout est foncièrement bon en lui, alors que tous les déficits proviennent, assure-t-on, de ce qu'on ne sait pas encore faire entrer correctement l'homme dans cet engrenage de fonctions auxquelles il est soumis ainsi que le monde qui l'entoure.

...dans les questions de la vie sociale et de l'Etat

Un schéma identique est appliqué par les mêmes auteurs aux autres aspects de la vie sociale.

Dans les problèmes angoissants que pose la démocratie moderne, il ne faut pas, à leur avis, incriminer la conscience et le sens moral des hommes, mais bien leur impuissance temporaire à construire. Cette impuissance est à son tour, disent-ils, le résultat de l'ignorance et de ce qu'on refuse de faire suffisamment confiance à la bonté de l'homme, qui se retrouve en fin de compte chez tous.

C'est pourquoi, ajoutent-ils, en approfondissant toujours plus la connaissance des normes naturelles qui régissent l'homme et le monde, on parviendra à mettre réellement en valeur les bonnes qualités de tous et à répartir autorité et responsabilité sur un grand nombre, et même finalement sur tous les hommes.

En attendant, comment se comporter en face de déficiences de la vie sociale et civique telles que l'irresponsabilité du pouvoir, l'absorption de l'individu dans la masse, l'équilibre instable des forces qui sont en jeu dans la société?

Les partisans du prétendu réalisme affirment que pour éliminer ces inconvénients, il suffira d'intégrer le principe de la responsabilité personnelle et celui de l'équilibre des énergies dans cet ensemble en quelque sorte mécanique et purement fonctionnel que constitue la vie en société. Ils répètent : de même qu'une connaissance plus étendue des lois et des fonctions naturelles a permis les réalisations techniques les plus audacieuses, ainsi, dans le domaine des structures sociales, il suffira d'une connaissance plus complète des lois qui commandent leur mécanisme pour mettre debout une société parfaite.

Le vrai réalisme chrétien

Mais peuvent-elles se justifier ces espérances fondées sur une théorie qui, bien qu'elle se vante de son réalisme, manifeste son ignorance de la véritable nature de l'homme?

Est-il vrai que la prédisposition de l'homme au mal ne soit que la déviation parfaitement guérissable d'une tendance normale, qu'il n'y ait là que de simples ratés mécaniques, auxquels on peut remédier par une connaissance technique supérieure? Même en admettant, car c'est vrai, qu'il ressent en soi l'impulsion de développements naturels et de complexes fonctionnels nombreux, l'homme n'en demeure pas moins, autrement que la nature inanimée, la plante ou l'animal, au-dessus de ces impulsions. Et tout en se rendant compte de leur force et de leur direction, il restera toujours leur maître et saura d'une façon ou de l'autre, suivant une causalité libre, les intégrer dans le cours des événements.

L'homme domine ces développements et ces complexes parce qu'il est, avant tout, une substance spirituelle, une personne, un sujet libre d'agir ou de ne pas agir, et pas seulement la résultante d'un déroulement des processus naturels.

C'est en cela que consiste sa dignité. C'est aussi cela qui fixe ses limites. C'est pour cela qu'il est capable de faire le bien, mais aussi le mal, capable de réaliser toutes les possibilités et les virtualités positives de son être, mais aussi de les mettre en danger.

Et c'est précisément ce risque qui, ayant pris, au XX[e] siècle, à cause des grandes valeurs en jeu, des proportions considérables, fait naître et explique l'angoissante contradiction ressentie par nos contemporains. Il n'y a pas d'autres remèdes pour en triompher que le retour au vrai réalisme, au réalisme chrétien, qui embrasse avec la même certitude la dignité de l'homme mais aussi ses limites; sa capacité de dépassement, mais aussi la réalité du péché.

Le faux réalisme dans ses applications : dans la moralité privée et publique et dans l'éducation...

Il n'en va pas de même de ce faux réalisme dont nous voudrions dénoncer quelques-unes des malheureuses applications. Il est clair que ce faux réalisme mine les fondements de la moralité privée et de la moralité publique en vidant de tout ce qu'ils ont de valeur positive les concepts de conscience et de responsabilité et en affaiblissant celui de libre arbitre.

Ses conséquences en matière d'éducation sont pareillement nuisibles, comme on peut déjà s'en rendre compte là où s'est exercé plus ou moins ouvertement l'influence du faux réalisme.

Ecole qui ne se propose plus du tout ou ne se propose qu'accessoirement un but éducatif, parents devenus moralement incapables de donner à leurs enfants une éducation correcte par leurs exemples et leur direction; c'est là qu'il faut voir avant tout la cause de la faillite, aujourd'hui ouvertement admise et déplorée, de l'éducation, plus encore que dans les fautes et les erreurs également condamnables, des enfants eux-mêmes. Tout comme l'homme adulte, les éducateurs et les enfants dans leur tâche de préparation à la vie devraient en revenir à reconnaître la double réalité du péché et de la grâce, et refuser d'écouter tous ceux qui parlent de simples penchants guérissables par la médecine et la psychologie.

...et dans la structure démocratique d'aujourd'hui

Le faux réalisme est appliqué aussi d'une façon plus large à l'actuelle structure démocratique. Ses insuffisances dépendraient de simples défauts d'institutions, et celles-ci, à leur tour, à une connaissance encore défectueuse des processus naturels du fonctionnement complexe de la machine sociale. Or, en fait, l'Etat lui aussi et sa forme dépendent de la valeur morale des citoyens, et cela plus que jamais à une époque où l'Etat moderne, pleinement conscient de toutes les possibilités de la technique et de l'organisation, n'a que trop tendance à retirer à l'individu, pour les transférer à des institutions publiques, le souci et la responsabilité de sa propre vie. Une démocratie moderne ainsi constituée devra échouer, dans la mesure où elle ne s'adresse plus, où elle ne peut plus s'adresser à la responsabilité morale individuelle des citoyens.

Mais même si elle voulait le faire, elle ne pourrait plus réussir, parce qu'elle ne trouverait plus chez eux d'écho, dans la mesure du moins où le sens de la véritable réalité de l'homme, la conscience de la dignité de la nature humaine et de ses limites, ont cessé d'être sentis dans le peuple.

On cherche à remédier à cet état de choses en mettant en chantier de grandes réformes institutionnelles, démesurées parfois, ou basées sur des fondements erronés, mais la réforme des institutions n'est pas aussi urgente que celle des mœurs. Et celle-ci, à son tour, ne peut être accomplie que sur la base de la véritable réalité de l'homme, celle qu'on vient apprendre avec une religieuse humilité devant le berceau de Bethléem.

Dans la vie des Etats eux-mêmes, la force et la faiblesse morale des hommes, les péchés et la grâce jouent un rôle capital.

La politique du XX[e] siècle ne peut l'ignorer ni admettre qu'on persiste dans l'erreur de vouloir l'Etat séparé de la religion au nom d'un laïcisme que les faits n'ont pas pu justifier.

DEUXIÈME PARTIE : L'ACTE LIBRE ET LA RÉALITÉ HUMAINE

La seconde erreur de la pensée, dite réaliste, qui se trouve à la base de la contradiction actuelle, consiste dans la prétention de créer une société entièrement nouvelle, sans se préoccuper de la réalité historique de l'homme, ni de son acte libre qui la détermine, ni de la religion que cette liberté alimente et sanctionne. Il est impossible de prévoir toutes les conséquences de cette erreur, mais la plus immédiate sera la destruction de la sécurité, déjà si fragile, que le monde désire ardemment.

Les trois valeurs essentielles : réalité historique, acte libre, religion; leur rejet par la pensée dite « réaliste »

Le rejet des trois valeurs, réalité historique, acte libre et religion, tel un poids qui ralentit ou entrave dans sa course la nef du progrès moderne est une conséquence de l'attitude d'esprit dont Nous avons parlé, et qui n'admet pas de limite au pouvoir de l'homme, traite toutes choses selon une méthode technique, nourrit une entière confiance dans le savoir technologique.

L'homme, créateur indépendant, selon la méthode technique, d'une nouvelle société

La prérogative de l'humanité de l'époque technique actuelle, affirme-t-on, consiste à pouvoir construire toujours à neuf la société, selon les progrès du savoir technologique, et sans avoir besoin de prendre de leçon du passé. Celui-ci, en effet, par ses préjugés de toutes sortes, mais spécialement religieux, affaiblirait la confiance et refroidirait son élan constructeur. L'homme moderne, conscient et fier de vivre en ce monde comme dans une maison que lui, et lui seul, construit, s'adjuge la fonction de créateur. Ce qui exista autrefois ne l'intéresse ni ne l'arrête. Le monde entier devient pour lui un laboratoire où il lie progressivement, selon des rapports rigoureusement mathématiques, les forces de la nature, les distribue, les dose, forme et préordonne les événements.

Sans doute, il y a encore des réactions, il y a encore des faits dans lesquels la nature semble résister à la volonté ou aux plans de l'homme, et manifeste un caractère de totalité qui ne peut être réduit en ses derniers éléments qu'au prix de sérieuses conséquences, sinon de vrais cataclysmes.

Il n'y a donc pas à s'étonner que l'homme moderne, quand il aborde la vie sociale, le fasse avec le geste du technicien qui, après avoir démonté une machine jusqu'à ses pièces les plus essentielles, se met à la reconstruire selon un modèle à lui. Mais quand il s'agit de vérités sociales, son désir de créer des choses entièrement nouvelles se heurte à un obstacle insurmontable, à savoir la société humaine, avec ses ordonnances consacrées par l'histoire.

La vie sociale, en effet, est une réalité qui est venue à l'existence de façon lente et à travers de nombreux efforts, et par l'accumulation en quelque sorte de contributions positives fournies par les générations précédentes. C'est seulement en appuyant les nouvelles fondations sur ces couches solides qu'il est possible de construire encore quelque chose de nouveau. La domination de l'histoire sur les réalités sociales du présent et de l'avenir est donc incontestable et ne peut être négligée de quiconque veut y mettre la main pour les améliorer ou les adapter aux temps nouveaux.

Mais les prétendus réalistes, dans le but de triompher à tout prix de la résistance de la réalité historique, tournent leur zèle destructeur contre la religion, coupable, selon eux, d'avoir créé et de vouloir maintenir en vie tout le passé, particulièrement ses formes les plus périmées, coupable surtout d'ancrer les idées sociales de l'homme dans des schèmes absolus et donc immuables. Elle constitue par conséquent, pour eux, un encombrement sur le chemin de l'avenir et doit pour cela être écartée.

La religion chrétienne devant le présent et l'avenir de la société humaine

Sans aucun doute, la religion chrétienne reconnaît et respecte la domination de l'histoire sur le présent et l'avenir de la société humaine, parce que tout ce qui est réalité véritable, le croyant ne peut l'ignorer ni le repousser.

Il sait que la réalité et la société humaine ne sont pas fondées sur les déroulements de nécessités mécaniques, mais sur l'action libre et toujours bienveillante de Dieu et sur l'action libre des hommes : une action faite d'amour et de fidélité partout où ils observent l'ordre établi par Dieu.

Ainsi dans la crèche de Bethléem, le sens profond de l'histoire de l'homme, passée et future, devient réellement incarné et embrasse, malgré sa tristesse, le présent que le chrétien affronte avec la consolante conviction de la sécurité.

La sécurité et ses fondements

La sécurité ! L'aspiration la plus vive des hommes d'aujourd'hui ! Ils la demandent à la société et à ses ordonnances. Mais les prétendus réalistes de ce siècle ont montré qu'ils n'étaient pas à même de la donner, précisément parce qu'ils veulent se substituer au Créateur et se faire les arbitres de l'ordre de la création.

La religion et la réalité du passé enseignent au contraire que les structures sociales, comme le mariage et la famille, la communauté et les corporations professionnelles, l'union sociale dans la propriété personnelle, sont des cellules essentielles qui assurent la liberté de l'homme et, par là, son rôle dans l'histoire. Elles sont donc intangibles, et leur substance ne peut être sujette à revision arbitraire.

La société et son Ordonnateur suprême

Qui cherche vraiment la liberté et la sécurité doit rendre la société à son Ordonnateur véritable et suprême en se persuadant que seule la notion de société dérivant de Dieu le protège dans ses entreprises les plus importantes. L'athéisme théorique ou même pratique de ceux qui idolâtrent la technologie et le déroulement mécanique des événements finit nécessairement par devenir ennemi de la vraie liberté humaine, car il traite l'homme comme les choses inanimées d'un laboratoire.

Ces considérations sont moins étrangères et lointaines à la réalité qu'il ne peut sembler. C'est pourquoi nous souhaitons qu'elles soient accueillies là où on pense à élever le niveau de vie des territoires peu évolués, des régions qu'on appelle sous-développées. Le souci d'améliorer les structures sociales existantes et susceptibles de progrès est assurément louable, mais ce serait une erreur d'arracher l'homme à toutes ses traditions sous prétexte de technique et d'organisation moderne. Comme des plantes tirées hors de leur milieu et transportées dans un climat défavorable, ces hommes se trouveraient cruellement isolés, pour tomber peut-être ensuite victimes d'idées et de tendances que personne, en somme, ne peut vouloir.

Harmonie entre le dynamisme des réformes et la stabilité des traditions, l'acte libre et la sécurité commune

De la sorte, le respect envers ce que l'histoire a produit est le signe d'une authentique volonté de réforme et la garantie de son heureux succès. Cela vaut pour l'histoire, en tant que royaume de réalité humaine dans lequel l'homme social doit travailler, non seulement avec les forces de la nature, mais aussi avec lui-même. Responsable, comme il est, envers les hommes du passé et de l'avenir, il a reçu la charge de modeler sans cesse la vie commune. Là s'exerce toujours une évolution dynamique grâce à l'action personnelle et libre, mais elle ne supprime pas la sécurité dont on jouit dans la société et avec la société. Là, d'autre part, existe toujours un certain fond de tradition et de stabilité, pour sauvegarder la sécurité sans que la société supprime toutefois l'acte libre et personnel de l'individu.

C'est ainsi que l'homme tisse son histoire, autrement dit coopère avec Dieu dans la réalisation d'une situation digne de son objet, et en même temps du dessein du Créateur. C'est un rôle aussi élevé que difficile, que seul pourra remplir heureusement celui qui comprend ce que signifie « histoire » et « liberté », en harmonisant le dynamisme des réformes avec la stabilité des traditions, l'acte libre avec la sécurité commune.

Le chrétien qui se prosterne devant la crèche de Bethléem en comprend pleinement la nécessité et la gravité, mais il puise à la même crèche lumière et force pour remplir dignement sa haute charge.

TROISIÈME PARTIE : LA VÉRITÉ ABSOLUE, LUMIÈRE ET VIE DE L'HOMME

La liberté et la responsabilité personnelles, la sociabilité et l'ordre social, le progrès bien compris sont donc des valeurs humaines parce que l'homme les réalise et en tire avantage, mais aussi des valeurs religieuses et divines, si on considère leur source.

Contrastes dans le domaine religieux

Or, dans les temps modernes, on a voulu briser le fondement intime de ces valeurs et les faire oublier de la société, même en Occident, au nom du laïcisme, de la vaine auto-suffisance de l'homme. On en est ainsi arrivé à cette singulière situation que nombre d'hommes remplissant des charges publiques, bien qu'ils manquent eux-mêmes de sens religieux, veulent et doivent, pour le bien commun, défendre ces valeurs fondamentales qui ne trouvent leur consistance en réalité que dans la religion et en Dieu. Les soi-disant réalistes n'aiment pas reconnaître la vérité d'une telle affirmation et ils en accusent d'autant plus la religion de transformer en luttes religieuses ce qui ne serait qu'une difficulté du domaine politique et économique. Ils dépeignent en couleurs vives la terreur et la cruauté des anciennes guerres de religion pour faire croire que les conflits actuels entre Occident et Orient sont au contraire inoffensifs, et qu'il suffirait d'un peu plus de sens pratique de part et d'autre pour obtenir la satisfaction d'intérêts économiques et de rapports concrets de puissance politique. Faire appel à des valeurs absolues fausse, disent-ils, de façon malheureuse l'état réel des choses, attise les passions et rend plus difficile l'acheminement vers une union pratique et raisonnable.

Tendances nocives

Quant à Nous, en tant que Chef de l'Eglise, Nous avons évité, dans le cas présent, comme dans les précédents, d'appeler la chrétienté à une croisade. Nous pouvons cependant demander que l'on comprenne bien le fait que, là où la reli-

gion est un héritage vivant des ancêtres, les hommes conçoivent comme une croisade la lutte qui leur est injustement imposée par l'ennemi.

Mais ce que Nous affirmons pour tous, en face de la tentative de faire apparaître comme inoffensives certaines tendances nocives, c'est qu'il s'agit de questions qui concernent les valeurs absolues de l'homme et de la société. A cause de notre grave responsabilité, nous ne pouvons laisser dissimuler ceci dans la brume des équivoques.

Conversations et rencontres

C'est avec un profond regret que Nous devons déplorer à ce sujet l'appui prêté par certains catholiques, ecclésiastiques et laïcs, à cette tactique d'obscurcissement qui vise un effet qu'eux-mêmes ne veulent pas. Comment peut-on encore ne pas voir que tel est le but de toute l'agitation trompeuse qui se cache sous le nom de « colloques » et de « rencontres »? A quelle fin, du reste, raisonner quand on n'a pas de langage commun, ou comment est-il possible de se rencontrer si les voies divergent, si, d'un côté, on repousse et on nie obstinément les valeurs communes absolues, rendant ainsi irréalisable toute « coexistence dans la vérité »?

Par simple respect pour le nom de chrétien, on doit cesser de se prêter à ces manœuvres, car, selon l'avertissement de l'Apôtre, il est contradictoire de vouloir s'asseoir à la table de Dieu et à celle de ses ennemis (cfr *I Cor.*, X, 21).

Et s'il y avait encore des hésitants, malgré le témoignage douloureux de dix ans de cruauté, le sang qui vient d'être versé et l'immolation de nombreuses vies offerte par un peuple martyrisé devraient finalement les persuader.

Il faut cependant, fait-on observer, ne pas couper les ponts, mais conserver des relations mutuelles. Mais, pour cela, les mesures que les hommes responsables de l'Etat et de la politique croient devoir prendre en fait de contacts et de rapports pour la paix de l'humanité et non pas en vue d'intérêts particuliers sont entièrement suffisantes. Il suffit de ce que l'autorité ecclésiastique compétente estime devoir accomplir pour obtenir la reconnaissance des droits et de la liberté de l'Eglise.

La cause de la paix

Si la triste réalité Nous oblige à définir en langage clair les termes de la lutte, personne ne peut honnêtement Nous reprocher de favoriser le raidissement des fronts opposés, et encore moins de Nous être en quelque façon éloigné de la mission de paix qui dérive de Notre charge apostolique. Si Nous Nous taisions, Nous aurions bien plus à craindre le jugement de Dieu. Nous demeurons fermement attaché à la cause de la paix, et Dieu seul sait combien Nous voudrions pouvoir l'annoncer pleinement et joyeusement comme les anges de Noël.

Mais c'est précisément pour la sauver des menaces présentes que Nous devons indiquer où se cache le danger, quelles sont les manœuvres de ses ennemis et ce qui les désigne comme tels. C'est de la même manière que le Fils de Dieu nouveau-né, bonté infinie lui-même, n'hésita pas à tracer clairement des lignes de séparation et à affronter la mort pour la Vérité.

Nous sommes persuadé qu'aujourd'hui encore, en face d'un ennemi résolu à imposer à tous les peuples, d'une manière ou de l'autre, une forme de vie particulière et intolérable, seule une attitude unanime et forte de la part de tous ceux qui aiment la vérité et le bien peut sauver la paix et la sauvera. Ce serait une erreur fatale de renouveler ce qui, en des circonstances semblables, arriva dans les années qui précédèrent le second conflit mondial, quand chacune des nations menacées, et non seulement les plus petites, chercha à se sauver aux dépens des autres, à s'en servir comme d'un bouclier, et même à tirer des diffi-

cultés d'autrui des avantages économiques et politiques fort discutables. L'épilogue fut que toutes ensemble se virent bouleversées dans la conflagration.

Un des moyens pour la paix du monde : la solidarité de l'Europe

Voilà pourquoi c'est une exigence concrète de l'heure présente, un des moyens d'assurer au monde entier la paix et un fructueux héritage de bien, une force qui embrasse également les peuples de l'Asie et de l'Afrique, le Moyen-Orient et la Palestine avec les Lieux Saints, que de raffermir la solidarité de l'Europe.

Celle-ci, cependant, ne se fortifie pas tant que toutes les nations associées ne comprennent pas les échecs politiques et économiques des unes ne peuvent, à la longue, constituer en aucune partie du monde de véritables gains pour les autres. Elle ne se fortifie pas, en ce qui concerne l'opinion publique, si, à l'heure du péril commun, la critique de l'action des uns, même quand elle est justifiée en soi, est exprimée par les autres avec des vues tellement unilatérales qu'on en vient à douter qu'il existe encore quelque lien de solidarité. Jamais on ne peut faire de bonne politique avec le seul sentiment; encore moins la vraie politique d'aujourd'hui avec les sentiments d'hier et d'avant-hier.

Sous une telle influence, il serait impossible de juger correctement de certaines questions considérables comme le service militaire, les armes, la guerre.

Le service militaire, les armes, la guerre

La situation actuelle, qui n'a pas d'équivalent dans le passé, devrait cependant être claire pour tout le monde. Il n'y a plus lieu désormais de douter des buts et des méthodes qui existent derrière les tanks, quand ceux-ci font irruption avec fracas pour semer la mort au delà des frontières, pour contraindre des peuples civilisés à une forme de vie qu'ils abhorrent nettement; quand, brûlant pour ainsi dire les étapes de tractations et de médiations possibles, on menace d'utiliser les armes atomiques pour l'obtention d'exigences concrètes, que celles-ci soient justifiées ou non. Il est manifeste que, dans les circonstances présentes, peut se vérifier dans une nation le cas où, une fois devenu vain tout effort pour la conjurer, la guerre, pour se défendre efficacement et avec espoir de succès contre d'injustes attaques, ne pourrait être considérée comme illicite.

Si donc une représentation populaire et un gouvernement élu au suffrage libre, dans une nécessité extrême, avec les moyens légitimes de politique extérieure et intérieure, établissent des mesures de défense et exécutent les dispositions qu'ils jugent nécessaires, ils se comportent également d'une manière qui n'est pas immorale, en sorte qu'un citoyen catholique ne peut faire appel à sa propre conscience pour refuser de prêter les services et de remplir les devoirs fixés par la loi. En cela, Nous Nous sentons pleinement en harmonie de pensée avec Nos prédécesseurs Léon XIII et Benoît XV, lesquels n'ont jamais nié cette obligation, mais ont déploré profondément la course effrénée aux armements et les périls moraux de la vie dans les casernes, et indiqué comme remède efficace, ainsi que Nous le faisons, le désarmement général.

Les normes morales et les exigences de la conscience

Il y a donc des cas et des moments dans la vie des nations où seul le recours à des principes supérieurs peut établir nettement les limites entre le droit et le tort, entre le licite et l'immoral, et apaiser les consciences en face de graves résolutions. C'est pourquoi il est consolant, dans les débats d'aujourd'hui, de voir en plusieurs pays les hommes parler de la conscience et de ses exigences. Ils montrent ainsi qu'ils n'ont pas oublié que la vie sociale échappe au chaos dans la mesure où elle s'appuie sur des normes absolues et sur une fin absolue.

Ils condamnent implicitement ceux qui croient pouvoir résoudre les questions de vie humaine en commun sur la base de formes extérieures satisfaisantes et

avec des vues pratiques, visant à agir dans chaque cas particulier selon les suggestions de l'intérêt et de la puissance.

Bien que le programme qui est à la base des Nations Unies se propose d'assurer les valeurs absolues dans la vie en commun des peuples, le passé récent a toutefois montré que le faux réalisme réussit à prévaloir chez un bon nombre de ses membres, même quand il s'agit de rétablir le respect de ces mêmes valeurs de la société humaine qui se trouvent ouvertement foulées aux pieds. Les vues unilatérales qui tendent à faire agir selon les circonstances uniquement en fonction de l'intérêt et de la puissance ont pour effet que les cas d'accusation pour perturbation de la paix se trouvent traités de façons très diverses, si bien que l'importance respective qu'ils ont, à la lumière des valeurs absolues, se voit purement et simplement inversée.

L'autorité des Nations Unies

Personne n'attend ni ne réclame l'impossible, pas même des Nations Unies; mais on aurait pu s'attendre à ce que leur autorité ait eu quelque poids, au moins par l'intermédiaire d'observateurs, dans les lieux où les valeurs essentielles pour l'homme sont dans un péril extrême. Si juste qu'il soit de reconnaître que l'O.N.U. condamne des violations graves des droits des hommes et de peuples entiers, on pourrait cependant désirer que, dans des cas semblables, des Etats qui vont jusqu'à refuser d'admettre des observateurs — montrant ainsi qu'ils ont de la souveraineté de l'Etat une notion qui mine les fondements mêmes de l'O.N.U. — ne soient pas autorisés à exercer leurs droits de membres de l'Organisation elle-même. Celle-ci devrait avoir aussi le droit et le pouvoir de prévenir toute intervention militaire d'un Etat dans un autre, sous quelque prétexte qu'on entende le faire, non moins que d'assurer par des forces de police suffisantes la protection de l'ordre dans l'Etat menacé.

Le désarmement général et les nouvelles méthodes de contrôle

Si Nous faisons allusion à ces aspects défectueux, c'est parce que Nous désirons voir renforcer l'autorité de l'O.N.U., surtout pour l'obtention du désarmement général, qui Nous tient tant à cœur et dont Nous avons déjà parlé d'autres fois.

En effet, c'est seulement dans le cadre d'une institution comme celle des Nations Unies que l'engagement de chacun des Etats à réduire ses armements, et spécialement à renoncer à la production et à l'emploi de certaines armes pourra être pris de commun accord et transformé en obligation stricte de droit international. De même, seules les Nations Unies sont présentement en état d'exiger l'observation de cette obligation en assurant le contrôle effectif des armements de chacun, sans aucune exception. Son application, au moyen de l'observation aérienne, tout en évitant les inconvénients auxquels pourrait donner lieu la présence de Commissions étrangères, assure la vérification effective de la production et du potentiel militaire avec une facilité relative. Il y a en vérité quelque chose de prodigieux dans ce que la technique a su obtenir dans ce domaine.

Disposant en effet d'objectifs d'ouverture angulaire et de luminosité suffisante, il est possible de photographier, de plusieurs kilomètres de hauteur et avec une abondance suffisante de détails, des objets qui se trouvent sur la surface de la terre. Le progrès scientifique, la technique mécanique et photographique moderne ont réussi à construire des appareils de prise de vues qui ont atteint une perfection remarquable sous tous les rapports. Les pellicules ont été portées à un degré de sensibilité et de finesse de grain si élevé qu'elles peuvent rendre possibles des agrandissements de plusieurs centaines de fois. De tels appareils, montés sur des avions qui vont à une vitesse voisine de celle du son, peuvent exécuter automatiquement des milliers de vues de manière que des centaines

de milliers de kilomètres carrés se trouvent explorés en un temps relativement bref.

Les expériences réalisées dans ce domaine ont donné des résultats d'une importance exceptionnelle, permettant de mettre en évidence des constructions, des machines, des individus isolés et des objets existant sur le sol et aussi, du moins indirectement, dans le sous-sol. L'ensemble des recherches exécutées a montré combien il est difficile de pouvoir masquer un mouvement de troupes ou d'engins blindés, de vastes dépôts d'armes, d'importants ensembles industriels à fins militaires. Si la recherche pouvait avoir un caractère permanent et systématique, on pourrait mettre en relief des détails très menus, de manière à offrir une solide garantie contre des surprises éventuelles.

Accepter le contrôle : voilà le point crucial à franchir, sur lequel chaque nation montrera sa volonté sincère de paix.

La volonté de paix

La volonté de paix : honneur suprême de l'homme libre, trésor inestimable de la vie présente, elle est le fruit de l'effort des hommes, mais elle est aussi un précieux don de Dieu! Le chrétien le sait, car il l'a appris près du berceau du Fils de Dieu nouveau-né; sa vérité et ses commandements sont les valeurs suprêmes sur lesquelles tout ordre est fondé, par lesquelles il est conservé et rendu fécond en œuvres de progrès et de civilisation...

La lumière et la vie du mystère de Noël. Le secours à la Hongrie opprimée

Qu'il Nous soit permis de vous adresser, pour finir, une dernière exhortation. Nous sommes vivement consolé à la pensée de l'attitude émue et généreuse manifestée par tous nos chers fils, par des organisations de secours, des nations entières, et aussi par toute la presse honnête à l'égard de la Hongrie opprimée. Nous sommes aussi persuadé que toutes les âmes bien nées ne cesseront pas de prier et de se sacrifier pour adoucir les tristes conditions de ce peuple martyrisé. Il y a déjà bien des gens sur la terre qui ont expérimenté personnellement, dans les bouleversements de ces dernières dizaines d'années, ce que c'est que la misère. Comment pourraient-ils rester indifférents en face de l'indigence d'autrui, et comment ceux qui vivent à l'aise pourraient-ils rester insensibles à la pauvreté de leur prochain?

Mais en même temps que votre charité, que débordent principalement sur les malheureux la « lumière » et la « vie » du mystère de Noël. L'une et l'autre sont données dans le Christ, et cette grâce, cette paix, cette confiance en Dieu qui rétablira toute justice et récompensera tout sacrifice, ne pourra leur être ôtée par aucun pouvoir humain.

Et maintenant, sur tous ceux qui Nous écoutent, et spécialement sur ceux qui souffrent, sur les humbles, sur les pauvres, sur ceux qui subissent des persécutions à cause de la justice (cfr *Mat.*, V, 10), que descende, en gage des grâces divines, Notre Bénédiction apostolique.

Bibliographie

OECUMENISME

Th. SARTORY, O.S.B. — *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche.* Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie. Meitingen bei Augsburg, Kyrios-Verlag, 1955, 24 × 17 cm., 232 p.

Le volume que le P. Sartory consacre au Mouvement oecuménique et à l'unité de l'Eglise est sans doute le premier essai catholique en langue allemande à nous présenter un bilan objectif des efforts tentés durant ce demi-siècle pour promouvoir l'union des chrétiens et une appréciation critique de la théologie qui les inspire.

Cette étude est menée en deux temps : une partie historique, où l'auteur nous retrace d'abord succinctement les étapes qui ont mené à la constitution du Conseil oecuménique des églises : il y souligne en particulier l'importance des conférences de *Faith and Order* à Lausanne (1927) et Edimbourg (1937), dont il nous fait connaître les participants, les thèmes traités et apprécie les résultats acquis ; il nous expose ensuite la genèse du Conseil oecuménique, sa première Assemblée générale à Amsterdam en 1948, son évolution dans ses déclarations ultérieures, en particulier le Document de Toronto (1950) et la Conférence de *Faith and Order* à Lund (1952), jusqu'à la veille de la seconde Assemblée d'Evanston (1954).

Une seconde section de cette première partie est consacrée aux différents projets d'union : aux Etats-Unis : « Le conseil national des églises du Christ aux E.-U. » ; en Europe : « Eglises évangéliques d'Allemagne » ; en Asie : « L'Union de l'Inde du Sud ». Dans une troisième section, l'auteur expose l'attitude de Rome en face du mouvement oecuménique.

La seconde partie — systématique — soumet à un examen critique les thèses principales de la théologie oecuménique et les confronte avec la théologie catholique. Sous la diversité des tendances qui la constituent, l'auteur décèle très bien dans la pensée oecuménique l'opposition qui s'est révélée à Amsterdam entre une conception protestante, principalement spirituelle, de l'Eglise, venant d'en bas, de l'apport des membres, et la conception « catholique » envisageant l'Eglise comme le Corps organique du Christ. Cette même opposition se retrouve dans la conception du salut et des moyens de salut — second thème traité par l'auteur —, entre une notion personnaliste et une notion sacramentelle objective, entre communauté de salut et institution de salut. Ces points de vue antithétiques ne se peuvent-ils réconcilier ? L'A. en montre l'heureuse synthèse dans le catholicisme, à la lumière de l'ecclésiologie de Moehler. A propos de l'eschatologie, sujet traité à Evanston, l'A. montre avec bonheur combien le temps semble dévalorisé dans l'optique protestante, qu'il s'agisse de l'eschatologie conséquente ou réalisée ; seule, la position catholique donne au temps son vrai sens comme dimension du salut de l'humanité en expansion entre la Pentecôte et la Parousie. C'est au quatrième thème, frontières de l'Eglise et « vestigia Ecclesiae », que l'A. accorde le plus d'attention. Il expose d'abord les diverses interprétations de théologiens catholiques dans le débat sur la notion de membre, soulevé par l'encyclique « Mystici Corporis », il y souligne l'importance ontologique du « votum Ecclesiae », rappelé par l'encyclique, et en retrouve la réalité dans le mouvement oecuménique. Il recherche ensuite en quelle mesure on peut parler de *vestigia Ecclesiae* dans les communautés protestantes ; en ayant grand soin de noter les différences de nature entre les conceptions catholique et protestante du dogme, des sacrements et de la Hiérarchie, qui s'expliquent par l'absence,

dans le luthéranisme, de la catégorie de l'Incarnation, il recueille néanmoins et souligne les éléments proprement ecclésiaux qui demeurent dans le protestantisme, bien que déformés par l'exclusivisme qui les accentue. Un dernier chapitre oppose en conclusion les différences ontologiques des deux confessions ayant leur racine dans une conception de la Révélation divine comme pure parole ou vie divine communiquée.

Ce bref résumé suffira à montrer, nous l'espérons, les mérites de cette étude, bien documentée et allant d'emblée à l'essentiel du débat. Sans doute est-elle guidée par une perspective assez restreinte : celle du dialogue entre le luthéranisme allemand et le catholicisme. En limitant le débat à deux interlocuteurs, elle a gagné en force ce qu'elle perdait en ampleur et en nuances. Il faudrait sans doute, depuis Evanston, souligner l'influence croissante des *Free Churches* et le déplacement des centres d'intérêt, qui tendrait à estomper l'opposition, très continentale et vieille-église, qui s'est fait jour à Amsterdam. Néanmoins, cette enquête a montré avec précision le dilemme en face duquel se voit placé le mouvement oecuménique, dilemme qui, on le souhaite, sera envisagé avec sérieux par les théologiens engagés dans ce débat tragique et qui sont, pour une large part, la conscience de leurs communautés chrétiennes. G. Dejaifve, S. J.

W. VON LOEWENICH. — *Der moderne Katholizismus.* Erscheinung und Probleme. Witten, Luther-Verlag, 1955, 21 × 15 cm., 462 p. Prix : 12,80 marks.

C'est sans doute un signe des temps qu'un auteur protestant consacre aujourd'hui un volume de plus de 400 pages au « Catholicisme contemporain ». La raison en est — et l'auteur le confesse sans fausse honte — une sorte de magnétisme que l'Eglise catholique exerce sur les milieux protestants depuis une génération : c'est pour tirer au clair cet engouement et adopter envers ce qui le motive une attitude critique que l'A. a entrepris son enquête.

Il nous décrit d'abord en une première partie les assises de ce nouveau catholicisme : le Concile de Trente, l'œuvre de la contre-réforme jusqu'au Concile du Vatican et l'antimodernisme au début de ce siècle ; ensuite, dans une seconde partie, la plus longue (elle couvre plus de trois cents pages), après avoir esquissé l'histoire externe de l'Eglise catholique au XX^e^ siècle et le nouveau contexte spirituel où elle s'inscrit, il nous en présente successivement les principaux traits : l'action catholique et la littérature d'inspiration catholique, l'attitude de l'Eglise en face des sources de la vérité catholique : Bible et tradition, l'ecclésiologie nouvelle, le renouveau biblique et liturgique, la Mariologie et la piété mariale, la « théologie nouvelle », l'attitude présente envers la Réforme, les rapports de l'Eglise et du monde, dans les divers domaines : politique, interconfessionnel et oecuménique, social (prêtres ouvriers), éducatif et culturel, où elle exerce son influence. Enfin, dans sa conclusion, il établit le bilan de son enquête, qui est loin d'être négatif et il rappelle les raisons toujours valables et plus que jamais impérieuses qui empêchent la Réforme d'adhérer à une Eglise, qui, toute prospère qu'elle soit, ne doit peut-être son succès qu'à un abandon progressif de la vérité de l'Evangile et à un opportunisme qui fait bon marché de la Parole de Dieu pour l'adapter aux courants incertains de l'évolution humaine.

Ce témoignage, reconnaissons-le, ne manque pas de valeur : l'A. est, en général, bien informé des faits, encore que son attention soit principalement centrée sur l'Allemagne : il est même, réserve faite des jugements de valeur inspirés par ses attaches confessionnelles, équitable et objectif dans ses appréciations globales. Ses critiques — faut-il le dire? — un peu vives parfois et par endroits unilatérales — quand il flaire des relents d'inquisition dans tels agissements de catholiques au sang trop bouillant — sont bien souvent pertinentes : nous aurions mauvaise grâce à refuser cette correction fraternelle de nos défauts collectifs — qu'il s'agisse des travers d'une piété excessive ou d'une « politique » qui prend très au sérieux les causes secondes — quand l'A. met lui-même tant d'empressement à faire l'examen de conscience de la Réforme. Au vrai, l'essentiel de la question n'est pas là : elle se pose aujourd'hui comme au temps de Luther, dans les mêmes termes : l'Eglise catholique a-t-elle, oui ou non, trahi

la vérité du Christ et le Dépôt qu'Il lui a confié? L'A. le croit et cherche à l'établir; on trouvera sans doute que sa démonstration n'apporte pas grand-chose de neuf aux arguments classiques de la controverse engagée depuis quatre siècles.

Pourtant, il est un critère « évangélique » de la vérité divine qui aurait pu mettre l'A. sur la voie d'un discernement authentique : c'est sa fécondité : « Ex fructibus eorum... ». On trouvera que l'A. passe bien vite sur les « fruits de salut » produits par l'Eglise catholique contemporaine et l'on est étonné de ne rien trouver — ou presque — sur son expansion missionnaire et sa « spiritualité » vécue, surtout parmi les laïcs. Sans doute, était-il prématuré d'écrire la vraie histoire de l'Eglise qui est intérieure, avant d'avoir vu lever les épis; pourtant c'est elle qui justifie tout le reste : l'existence d'une petite Thérèse de Lisieux et de ses émules, la vie authentiquement chrétienne des petites communautés, religieuses et laïques, au sein de la grande Eglise, rendent témoignage à l'Esprit, animant le Corps très concret de la Catholica et prouvent que le Christ se prolonge toujours en elle. C'est la moisson qui justifie le champ et lui donne sa raison d'être : peut-être, en se penchant davantage sur la splendeur de certains épis, grandis en terre catholique, l'A. aurait-il pu se persuader que le champ du Père de famille n'est pas à chercher entre ciel et terre — dans le lieu mythique d'une église transconfessionnelle, à laquelle il nous convie — mais ici-bas, sur cette terre de chez nous, où le bon grain, qui est le Christ, mort et ressuscité, prolonge sa présence et son action sacramentelle et communique sans cesse sa vie à la communauté des siens. G. Dejaifve, S. J.

W. A. Visser 't Hooft. — *Le renouveau de l'Eglise.* Coll. Nouvelle série théologique, n° 1. Paris-Genève, Labor et Fides, 1956, 25 × 18 cm., 88 p.

Ce volume comprend les conférences prononcées au Mansfield College d'Oxford en octobre 1955 par le secrétaire du Conseil oecuménique des Eglises. L'A. y envisage le thème du renouvellement, essentiel à la vie d'une Eglise, en tentation perpétuelle de sclérose, qu'elle soit due au péché de ses membres ou au poids même de son passé. Il établit d'abord l'existence de cette loi de renouveau dans l'ancienne alliance et sa proclamation dans la nouvelle sous le leitmotiv de la « nouvelle création », appelant l'homme à une repentance perpétuelle; il en montre l'écho persistant, mais déjà affaibli par d'autres voix, dans l'Eglise primitive, durant les premiers siècles; il en montre enfin la résurgence périodique dans l'histoire même de l'Eglise, surtout dans le protestantisme, avec Luther au XVI^e siècle, avec les divers mouvements piétistes au XVII^e et à notre époque, dans l'Allemagne du III^e Reich et sous l'égide du communisme. Il entreprend ensuite de déterminer les voies diverses du renouveau, en montrant que la route authentique d'un vrai renouveau biblique se situe entre la conception romaine d'un développement de type biologique, laissant subsister des éléments institutionnels immuables, et tous les mouvements révolutionnaires, qu'ils soient de tendance moderniste, sectaire ou revivaliste. Enfin, l'A. applique aux relations entre l'Eglise et le monde certaines conclusions inspirées de cette analyse, en particulier dans le domaine politique, social et culturel et précise que cette exigence de renouveau ne s'oppose pas au désir d'unité qui est la tâche primordiale du mouvement oecuménique.

Ce message prophétique contient d'excellentes notations et des réflexions pertinentes dont un lecteur catholique pourra faire son profit. Quant aux critiques que l'A. adresse çà et là au système romain, elles ne sont peut-être dues qu'à une méconnaissance, fréquente chez nos frères protestants, du rapport authentique qui lie les éléments de l'Institution ecclésiale à ce renouveau spirituel qui, comme le disait déjà Irénée, reste la tâche primordiale et comme la respiration de l'Eglise. G. Dejaifve, S. J.

A. D. Tolédano. — *Les chrétiens seront-ils un jour tous réunis?* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 17. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 14 cm., 224 p. Prix : 500 frs.

Ce livre qui n'est ni d'un théologien, ni d'un apologiste se présente comme une modeste contribution historique au problème de l'unité chrétienne. Il retrace d'abord à grands traits l'histoire des principaux schismes chrétiens qui ont eu pour résultat de morceler l'unité phénoménale de l'Eglise du Christ : schisme d'Orient, schisme du Nord et du Midi (Réforme), Anglicanisme; ensuite il expose, en un tableau à la fois complet et précis, les diverses tentatives qui se sont fait jour, depuis trois siècles, en Europe et en Amérique, pour un rapprochement, total ou partiel, des différents groupes chrétiens; enfin, dans une dernière partie, il relate, d'une façon fort suggestive, l'évolution du Mouvement oecuménique jusqu'à nos jours (1955). Cette vue cavalière du passé chrétien, où abondent maints détails concrets et pittoresques, relevant la sécheresse de certaines nomenclatures, mais où se glissent aussi certaines erreurs minimes (signalons p. 69 et p. 85, ce n'est pas Pie III, mais Paul III qui a commencé, dès 1534, la réforme de l'Eglise et a néanmoins différé la convocation du Concile de Trente), est une bonne introduction générale au problème de l'unité des chrétiens, qui est, comme le dit l'A., la question (religieuse) primordiale de l'ère atomique.

G. Dejaifve, S. J.

Chan. Cristiani et Pasteur Rilliet. — *Catholiques, Protestants. Les pierres d'achoppement.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 16. Paris, A. Fayard, 1955, 20 × 14 cm., 190 p. Prix : 400 frs.

Ce second volume du dialogue interconfessionnel entre le pasteur réformé Rilliet et le chanoine Cristiani est consacré aux pierres d'achoppement où viennent buter tous les efforts de rapprochement entre catholiques et protestants : le rôle des saints, leur invocation, la place de la Vierge et la doctrine mariale; la messe et la transsubstantiation, le célibat des clercs et la virginité, la nature de l'Eglise et de son autorité, en particulier la Papauté et la forme d'unité souhaitée entre chrétiens. Aux dogmes catholiques le pasteur Rilliet présente avec netteté et franchise ses objections et oppose, en contre-partie, les positions protestantes qu'il cherche à fonder sur l'Ecriture. Le chan. Cristiani y répond, en historien bien informé, le plus souvent par un recours à la tradition ou à une théologie classique, appuyée par des citations d'auteurs récents, qui apporte sans doute des arguments positifs valables en faveur de ses thèses, mais laisse son interlocuteur — et peut-être le lecteur qui sympathise avec lui — sur sa faim. En général, cet échange de lettres donne l'impression de deux apologies parallèles ou, comme l'a dit finement un correspondant d'un des auteurs, « d'un dialogue de demi-sourds ».

La lecture de l'ouvrage ne manque pas néanmoins d'intérêt pour un catholique, qu'on suppose doué d'une certaine culture théologique : le principal, à nos yeux, en est de mieux « réaliser » la mentalité propre de nos frères réformés, en particulier leur saisie toute « personnaliste » du mystère chrétien en regard de laquelle notre langage et peut-être notre formation catholique demeurent lettre fermée.

G. Dejaifve, S. J.

Bekenntnis zur katholischen Kirche. Wurzbourg, Echter-Verlag, 1955, 3e édit., 21 × 13 cm., 194 p. Prix : 7,50 marks.

Ces récits de conversion à l'Eglise catholique, dus à la plume de quatre membres éminents de l'église luthérienne allemande, constituent un des plus beaux témoignages, publiés ces derniers temps, sur l'action invisible de l'Esprit Saint dans l'âme de nos frères séparés ainsi que sur les voies qu'il nous trace pour un apostolat oecuménique.

Les chemins qui mènent à l'Eglise sont divers, aussi personnels et imprévisibles que les âmes qui y marchent, mais ils ont ceci de commun, c'est qu'ils se dessinent au plus intime de leur situation existentielle, comme la solution de problèmes qui les ont longtemps habitées. C'est au cœur même de leur activité apostolique que les Pasteurs Martin Giebner et Rudolf Goethe ont trouvé l'étroit sentier qui les a menés insensiblement à la maison du Père, l'un, par le besoin, jamais satisfait jusque-là, d'une liturgie vivante et d'une présence sacramentelle du Christ au milieu des siens, l'autre par les exigences mêmes du té-

moignage chrétien à donner au monde et dont il ne trouva la proclamation nette et sans équivoque que dans l'Eglise catholique. C'est par des routes plus secrètes encore que furent conduits les deux autres, hommes de science autant que d'action, l'un, comme le Dr G. Klünder, découvrant, par la voie de l'histoire, l'Eglise comme la plénitude voulue par Dieu et pressentie tout à coup symboliquement dans le spectacle d'une cathédrale gothique (Rouen) pendant la guerre, l'autre, le Dr Schlier, exégète de renom, amené peu à peu par l'étude du Nouveau Testament à « réaliser » l'identité du Corps du Christ et de la Catholica. Ces témoignages sincères n'ont rien de littéraire, ils sont même émouvants dans leur simplicité, comme celui du Pasteur Goethe, un des deux Pasteurs mariés convertis, ordonné prêtre à un âge avancé, mais c'est celui du Dr Schlier qui est peut-être le plus caractéristique, en dépit de sa brièveté, puisqu'il nous révèle, avec la précision — mais non la sécheresse — d'une glose objective, que le témoignage de la Bible, loyalement interprétée, peut, lui aussi, mener à l'Eglise qui en est le commentaire vivant.

Ce petit volume se recommande de lui-même à tous ceux qu'intéresse l'apostolat chez nos frères séparés. G. Dejaifve, S. J.

T. Cranny, S.A. — *Father Paul Apostle of Unity.* New-York, Graymoor Press, 1955, 21 × 14 cm., 94 p. Prix : 1 $.

La genèse de l'Octave de prières pour l'union des églises, instituée par le Révérend Wattson, épiscopalien américain, nous est racontée par un membre de la *Society of Atonement,* cette congrégation que le Rev. Wattson, encore anglican, avait fondée au début de ce siècle et qui, s'étant donné pour tâche le retour des anglicans et bientôt de tous les dissidents à l'unique Eglise du Christ, passa avec lui au catholicisme. Ce n'est pas, à vrai dire, une biographie du grand prophète de l'unité, car l'œuvre y importe plus que l'ouvrier ou sa vie intérieure, mais une narration fidèle de cette étonnante carrière d'un humble ministre anglican, animé sous l'inspiration de l'Esprit par une grande idée chrétienne et trouvant enfin dans l'Eglise catholique, à laquelle il adhérait de cœur avant de s'y unir en fait, l'unique fondement en la personne de Pierre, où cette œuvre de réintégration peut trouver son assise la plus ferme.

G. Dejaifve, S. J.

Mgr R. Knox. — *Une Enéide spirituelle. D'Oxford à Rome.* Coll. Conversions. Paris, Aubier, 1955, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 540 frs.

Ce récit où Mgr Knox nous raconte, avec une réserve toute anglaise et ce mélange inimitable de simplicité et d'humour, sa conversion au catholicisme ne nous livre pas seulement l'agonie intime d'une âme placée en face d'une option décisive, mais ressuscite pour nous le milieu anglican de ce début du siècle, au moment où l'Eglise d'Angleterre traversait, elle aussi, sa crise moderniste et assistait au désarroi de maintes âmes, assoiffées de certitudes.

Rééditant son récit, sans rien y changer, après trente-trois ans, l'A. y ajoute une savoureuse post-face, réservant le prologue pour la fin du volume. La traduction française de ce petit livre, qui n'a pas vieilli, est digne de l'original et le recommande à tout lecteur cultivé. G. Dejaifve, S. J.

VIE RELIGIEUSE ET PERFECTION

Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus perfectionis. Romae 1950. Vol. III et IV. Coll. Sacra Congregatio de Religiosis. Series « Congressus et Cursus speciales ». Rome, Pia Societá San Paolo, 1953, 23 × 15 cm., 734 et 408 p. Prix : 2.500 et 1.800 lires.

Avec ces deux volumes, s'achève la publication des rapports du Congrès international des Etats de Perfection, tenu à Rome en 1950 (26 nov.-8 déc.). Nous

avons dit, à propos des deux volumes précédents (*N.R.Th.*, 1954, p. 995), l'importance de cette publication, où toutes les traditions religieuses s'expriment en 337 articles sur tous les aspects des états de perfection : leur nature et leur mode de vie, la formation de leurs membres, leurs activités apostoliques. Telles étaient les trois grandes divisions des travaux.

Le III[e] volume débute au 6[e] jour du Congrès, le deuxième consacré aux problèmes de la *formation* des membres. Il s'agit aujourd'hui des Instituts religieux de clercs et de leurs aides laïques, les Frères coadjuteurs. Le rapport fondamental expose les critères méthodologiques qui devront diriger sans cesse l'éducation d'un religieux destiné à la fois à la triple vie religieuse, sacerdotale et apostolique. Problème aux multiples faces, en raison de ces trois visées simultanées et des conditions de vie physique et psychologique, morale et surnaturelle à assurer au jeune religieux. Selon l'orientation générale du Congrès, c'est à l'adaptation actuelle que visent les principes proposés. Les travaux qui suivent entrent dans les détails d'application en étudiant : les écoles apostoliques et les postulats, la formation spirituelle au noviciat, la formation proprement cléricale et apostolique pendant les années de profession temporaire et au cours des études, enfin la période de préparation directe aux ministères sacerdotaux sous les diverses formes que peut prendre ce dernier « noviciat ». Les deux grands rapports de l'après-midi s'occupent de la question, aujourd'hui spécialement difficile, des Frères coadjuteurs, et de cette autre, si obscurcie en certains milieux, des rapports entre la vie religieuse et les ministères paroissiaux et missionnaires. Comme précédemment, chaque exposé prononcé au Congrès est suivi d'un bon nombre d'articles écrits, à la demande de la S.C. des Religieux, de tous les coins du monde religieux par des spécialistes du même sujet. — La 7[e] journée étudie la formation intellectuelle des religieux, le régime « public » de leurs écoles, la centralisation souhaitable de la direction des études, les études ecclésiastiques des religieux clercs, les relations avec les études de la société civile, avec les autorités ecclésiastiques et civiles, enfin l'apostolat de la science par les états de perfection. — Les 8[e] et 9[e] journées — celle-ci dans le IV[e] volume — entreprennent de traiter, toujours sous l'angle de l'adaptation actuelle, les questions qui concernent l'*apostolat* des états de perfection. Pratiquement, c'est ici un tour d'horizon complet de tous les apostolats de l'Eglise. Déjà plusieurs sujets ont été traités, nous l'avons vu, à l'occasion des journées précédentes. — La 8[e] journée étudie la rénovation de l'apostolat ordinaire de l'Eglise dans les états de perfection. Des rapports circonstanciés et concrets parlent, non seulement des conditions générales, telles l'adaptation aux nombreuses catégories de fidèles, l'incidence de la pénurie de prêtres sur les devoirs des maisons religieuses de clercs, la collaboration des religieux laïques avec l'apostolat sacerdotal, mais encore des types les plus importants de ministères ordinaires : surtout les missions populaires (dont écrivent une dizaine de spécialistes), l'apostolat des contemplatifs, surtout en pays de missions, les retraites, l'action catholique, l'action sociale syndicale. A quoi s'ajoute l'important sujet de la coordination et de l'unification de l'action apostolique des deux clergés et des associations ecclésiastiques. — La 9[e] journée passe en revue l'apostolat « extraordinaire », c'est-à-dire en gros l'enseignement des sciences profanes et les multiples formes d'assistance. Après les positions fondamentales du premier rapport, sont étudiés plus en détail : l'apostolat de l'école et de l'université, la presse, le cinéma, la radio, la télévision et l'immense apostolat de la charité : hospitalisation, assistance sociale. Puis, en complément du rapport déjà donné à la 6[e] journée, une conférence expose la rénovation de l'apostolat ordinaire et extraordinaire dans les territoires de missions, thème très vaste que reprennent cinq auteurs en des articles importants. Enfin, un rapport hors série parle de l'apostolat dans les milieux déchristianisés : apostolat aux moyens exceptionnels : parmi les ouvriers, dans le monde professionnel, etc. — Trois exposés très fouillés ont été joints à cette somme des états de perfection : une étude complète des fédérations de monastères; l'examen pratique du retour dans le monde de religieux et religieuses qui ont perdu leur vocation; enfin l'histoire détaillée de l'évolution des états de perfection depuis les origines évangéliques. — En conclusion : les vœux du Congrès, un précieux résumé des rapports, communications et sujets traités et enfin le magistral discours du Souverain Pontife aux membres du Congrès, texte dont l'importance doctrinale ne saurait être exagérée (voir *N.R.Th.*, 1951,

p. 179-192). Les index alphabétiques d'auteurs et de matières complètent cette grande œuvre, vaste témoignage des états de perfection, et surtout de la vie religieuse, du monde entier. R. Carpentier, S. J.

Atti e Documenti del Primo Convegno Internazionale delle Religiose Educatrici. Roma, Settembre 1951. Coll. Sacra Congregazione dei Religiosi, Serie Congressi e Corsi di Aggiornamento. 2e édit., Rome, Ediz. Paoline, 1951, 24 × 16 cm., 396 p. Prix : 1.100 lires.

En une impressionnante série de rapports, ce congrès a rencontré les grands problèmes de la formation de la religieuse éducatrice : d'abord la formation prise en elle-même, avec son but, l'apostolat éducatif ; sa complexité : formation intégrale de la personnalité humaine, chrétienne et religieuse ; ses difficultés, ses écueils ; ensuite, plus particulièrement, la formation religieuse et ses divers aspects ; enfin les développements graduels de cette formation en passant par le recrutement et les stades successifs de la première formation. Un dernier groupe de travaux portèrent sur les problèmes spécifiques de l'apostolat éducatif, ses aspects intellectuels, culturels, sociaux, moraux, religieux, dans les divers milieux. On peut dire que chacun de ces exposés va au cœur des questions, qu'il étudie de façon très actuelle, originale, approfondie, voire technique, en donnant une foule de détails concrets, pratiques, jusqu'au tableau des vitamines nécessaires au régime d'un noviciat. Le tout se termine par l'important discours du Saint-Père, auquel on a ajouté le discours beaucoup plus bref qu'il adressa l'année suivante au congrès des supéreures générales.

R. Carpentier, S. J.

Atti e Documenti del Primo Convegno delle Religiose Rieducatrici. Roma. Ottobre 1951. Coll. Sacra Congregazione dei religiosi. Serie Congressi e Corsi di Aggiornamento. Rome, Ediz. Paoline, 1951, 24 × 16 cm., 295 p. Prix : 1.100 lires.

Des déléguées d'une trentaine de congrégations, appliquées à l'œuvre délicate de la rééducation, ont participé à ces huit journées de congrès. Les vingt et un rapports imprimés ici examinent la vocation et la tâche de la religieuse rééducatrice sous ses divers aspects : fondements théologiques et moraux, qualités naturelles et dons de la grâce, formation ; problèmes de l'enfant à rééduquer et sa psychologie ; moyens médicaux, psychologiques, ascétiques, travail ; divers aspects de l'éducation : religieux, intellectuels, culturels ; méthodes et expériences ; milieux éducatifs des points de vue de l'hygiène, de l'alimentation, de la moralité, de la vie religieuse ; l'assistance sociale après la rééducation. On a joint au texte des rapports les discussions qui ont apporté objections et réponses et complété les exposés en les éclairant souvent. Immense matière, où les conférenciers ont fait largement appel aux orientations actuelles, dont l'œuvre attachante de leurs auditrices avait besoin. Nous avons spécialement remarqué l'exposé du R. P. Larraona sur les profondes relations de la vie de perfection avec la tâche de la religieuse rééducatrice. R. Carpentier, S. J.

Acta et Documenta Congressus Internationalis Superiorissarum generalium. Romae 1952. Testo italiano, Texte français, English Text, Texto español, Deutscher Text. Coll. Sacra Congregatio de Religiosos, Series Congressus et Cursus speciales. Rome, Edit. Paulinae, 1953, 24 × 16 cm., 352 p. Prix : 1.800 lires.

L'importance de ce congrès lui a valu en ce volume la traduction de tous les textes, ou du moins de leur résumé étendu, dans les cinq principales langues occidentales. Près de quatre cents supérieures générales assistaient au congrès, tandis que 300 autres s'étaient du moins fait représenter. Devant une telle assemblée, on se devait de traiter des questions de large application à l'ensemble de la vie religieuse féminine : 1° la formation de la religieuse à la vie

apostolique dans les différentes parties du monde; 2° le mouvement progressif d'union et de fédération des religieuses dans le monde et les directives du Saint-Siège à ce sujet; 3° le développement culturel supérieur des religieuses en adaptation aux besoins actuels; 4° un vaste tableau des exigences actuelles proposées à la vie religieuse, des écueils qu'elle doit éviter, des résolutions qu'elle doit poursuivre; 5° enfin un exposé précis et circonstancié des directives du Saint-Siège, transmises par l'éminent secrétaire de la S.C. des Religieux. L'on voudrait que ce recueil soit lu par beaucoup de religieuses dans le monde. Toutes peuvent y prendre une conscience plus aiguë et plus éclairée de cette mission d'aujourd'hui qui est la leur et dont témoignent si nettement les vœux du congrès. Il est bon que tous les chrétiens, à plus forte raison, les religieux et religieuses, se sentent responsables. Un sentiment de responsabilité est indispensable à la formation d'une personnalité. Deux grandes réalisations romaines sont sorties du congrès, ou du moins y ont été acceptées avec enthousiasme : la commission consultative permanente des supérieures générales et une faculté d'études religieuses supérieures pour les religieuses et les jeunes filles engagées dans l'apostolat. Le discours du Saint-Père aux congressistes couronna ces journées, démontrant une vigilance paternelle que toutes les religieuses du monde ont dû profondément ressentir. R. Carpentier, S. J.

J. Durand, C.S.C. — *Vie commune et pauvreté chez les religieux.* Paris-Montréal, Fides, 1952, 20 × 14 cm., 298 p. Prix : 1.440 frs.

Que soit vraiment indispensable à l'état de perfection, du moins à sa forme complète, la « vie commune » au sens canonique de communauté dans la propriété, ou du moins dans l'usage des biens matériels, cela ressort très logiquement des méfaits en ce monde de l'instinct d'avoir, des rivalités toujours renaissantes qu'il introduit parmi les enfants de Dieu et qu'il ne cessera d'attiser jusqu'à ce qu'il fasse éclater la planète. Mais cela découle *en fait* du « donné » de la perfection évangélique tel qu'il a été laissé à l'Eglise par son Fondateur et aussitôt compris dans la première communauté de Jérusalem, développé ensuite et continuellement défendu par l'Eglise (c'est sans cesse nécessaire) dans l'institution canonique de la « vie commune », contre les retours de la passion de posséder pour soi. Le présent volume étudie d'abord de près, depuis les origines, cette longue histoire dont l'ordre social évangélique est l'enjeu. La « vie commune », après des périodes de décadence, atteint son point culminant dans la législation du Concile de Trente, reprise et codifiée définitivement dans le Droit canonique actuel. L'auteur fait l'inventaire de tous les documents essentiels, règles principales, conciles généraux et particuliers, décrets des Papes. Il voudrait d'ailleurs que chaque famille religieuse élabore sa propre monographie de la vie commune d'après ses sources à elle, afin d'en établir la signification particulière. Lui-même se borne à en fixer les caractères généraux depuis les débuts du monachisme. Dans sa seconde partie, il commente la législation universelle d'aujourd'hui, en dépendance de son enquête historique : nature, fins, exigences de la vie commune, fautes contre elle et peines canoniques. Il insiste sur le sens moral de la vie commune juridique. Il distingue à bon droit celle-ci de la vie de communion mutuelle ou de fraternité, propre à toute vie chrétienne, et que le religieux pratique à l'état parfait, parce qu'il le fait de façon « publique ». Cette communauté fraternelle parfaite est beaucoup plus large que la simple « vie commune », mais celle-ci est une condition indispensable de celle-là. Il tient que la « vie commune » s'étend plus loin que le vœu de pauvreté et que, sans être contraire au vœu, le « pécule dépendant » s'oppose à la vie commune véritable. Ce livre nous paraît indispensable à tous ceux qui veulent enseigner la vie religieuse ou écrire à son sujet. R. Carpentier, S. J.

W. Dirks. — *La réponse des moines.* Trad. Claire Champollion. Paris, Edit. du Seuil, 1955, 19 × 14 cm., 200 p. Prix : 450 frs.

Ce livre est un signe des temps, en ce sens qu'il prend sa place, et une place spécialement représentative, dans le mouvement d'idée qui voit désormais dans l'état religieux, non pas seulement l'aventure charismatique personnelle du saint

à la recherche de Dieu, ni seulement l'œuvre d'une Eglise purement institutionnelle, mais avec tout cela et grâce à tout cela, un événement central de l'histoire du salut, une démarche créatrice du Saint-Esprit dans l'Eglise, étant entendu que celle-ci, l'Eglise, au sens plénier, se confond avec le monde racheté. On ne trouvera donc pas ici l'histoire documentaire « objective » des diverses institutions monastiques, ni d'ailleurs un exposé canonique, bien que le texte intègre à tout moment les documents objectifs et l'institution canonique; mais on entendra en toute vérité « la réponse des moines » à l'appel de leur temps, et, par le fait même, de tous les temps. Vu de la sorte le fait religieux prend un relief saisissant, son vrai relief. Il n'était pas nécessaire, il était même impossible que saint Antoine eut une conscience claire de l'influence qu'il allait avoir sur l'histoire, pour qu'il l'exerçât en effet, le Saint-Esprit aidant, qui continue chaque jour la Pentecôte. Un chapitre introductif explique d'abord ce point de vue de la « réponse » ou de la responsabilité historique. Puis nous parcourons les grandes composantes de la réponse des moines : la vie commune, les trois vœux, la victoire sur les trois « démons », le « conseil » qui est un « appel », le Royaume de Dieu, la charité préférée à la justice, l'appel choisi comme « règle ». Après un chapitre où le regard s'élargit à la « réponse de l'Eglise » elle-même, nous assistons à l'« affrontement » à l'histoire de chacun des quatre grands ordres : saint Benoît et sa communauté fraternelle de prière et de travail en face de la « foi en l'épée », saint François et sa fraternité de pauvreté totale et de non-défense en face de l'idéal de la richesse et de la puissance, saint Dominique et son témoignage de « pensée libre » en face de l'intellectuel qui commence alors à se séculariser, saint Ignace enfin et son obéissance au Pape en face de la liberté individuelle qui remplace le monde féodal. Enfin un dernier chapitre : cette quadruple tâche est toujours actuelle : l'histoire d'aujourd'hui a besoin de paix, de courage, de vérité; elle doit compter sur des chrétiens majeurs. — L'historien anatomiste du seul document protestera peut-être de se voir invité à des vues plus larges sur la vie du corps entier qui traverse les siècles. On pourra, d'autre part, hésiter devant certaines interprétations de détail ou du moins sur la manière de les exprimer. Mais le point de vue de l'auteur est pleinement justifié par la continuelle présence de l'Esprit, véritable conducteur de l'histoire. Que les grands fondateurs, comme l'auteur le remarque à quatre reprises, n'aient pas réussi *en fait* à influencer efficacement l'histoire, c'est normal, dans la perspective de la Rédemption, où le salut est offert à tous les hommes, mais ne sera pas reçu par la société. Aussi faut-il s'arrêter surtout, pensons-nous — et c'est ce qui ressort du livre — à ces révélations permanentes que la perfection évangélique *doit* apporter à l'histoire humaine de tous les temps. Le message évangélique est essentiellement social en ce sens qu'il révèle les conditions d'une société nouvelle fondée sur l'amour, tout en prédisant le refus social de l'humanité. De ces conditions, la communauté évangélique de perfection est en tout temps porteuse et révélatrice, même sans le savoir, et ce livre le dit et le démontre avec profondeur et une grande richesse de faits et de pensée.

R. Carpentier, S. J.

W. Nigg. — *Vom Geheimnis der Mönche.* Zurich-Stuttgart, Artemis-Verlag, 1953, 24 × 16 cm., 422 p. Prix : 24,80 frs.

L'auteur, bien que protestant, s'est attaché à méditer la vie religieuse catholique, parce qu'il y a soupçonné, puis découvert, une valeur religieuse véritable et même exceptionnellement profonde. En douze chapitres, écrits en une langue très suggestive, il nous révèle autant d'hommes extraordinaires, qui ont jeté ici-bas les fondements d'institutions spirituelles impérissables, parce que chacune d'entre elles s'alimente à cette recherche insatiable de Dieu qui ne périra pas dans l'humanité et qui seule peut créer une humanité pure et élevée. C'est d'abord « le moine » qu'il nous décrit, celui de tous les temps, mais avant tous et combien différent de tous, l'ordre monastique catholique, source toujours renouvelée de foi et de ferveur, dont la perte laisse, nous dit-il, « une plaie béante au flanc du protestantisme ». Ce monachisme, il a une mission actuelle, en notre XX^e^ siècle de guerres et de catastrophes. Après quoi se déroule sous nos yeux, au cours des siècles chrétiens, le « secret » des moines de l'histoire : Antoine,

Pachôme, Basile, Augustin, Benoît, Bruno, Bernard, François, Dominique, Thérèse, Ignace. Dans le rayonnement de ces grands noms, tant d'autres scintillent, qui sont à peine inférieurs. La vision de l'auteur est toujours originale, pénétrante, profonde. Et même là où le catholique pourrait s'étonner, il ne saurait manquer de s'y édifier et d'y apprendre, d'abord, ce qu'il sait peut-être, mais ne voit plus très bien, ensuite peut-être, ce qu'il a trop longtemps négligé de savoir.

R. Carpentier, S. J.

A. Blazovich. — *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel.* Vienne, Herder, 1954, 21 × 14 cm., 167 p. Prix : 35 S.

« La sociologie religieuse veut étudier les phénomènes sociologiques qui se découvrent dans le domaine de la religion et dans les rapports sociologiques qui naissent de la religion ». Ce petit livre très dense étudie d'abord le développement sociologique du monachisme pré-bénédictin, puis la sociologie intérieure de l'ordre de saint Benoît telle qu'elle se manifeste dans la Règle, enfin les relations sociologiques de la vie bénédictine avec l'Eglise, le sacerdoce et le laïcat, l'Etat et la société, la culture et l'histoire, ces derniers aspects n'étant que résumés pour la période moderne. Sous le langage calme de la science, on touche ici aux problèmes les plus passionnants de l'organisation des hommes en quête d'entente et de paix. On sera pleinement d'accord avec les positions que défend l'auteur contre des représentants d'un « sociologisme » qui écarterait systématiquement de sa vision la vie intérieure de la religion. Il paraît même évident qu'en une institution essentiellement basée sur des valeurs révélées, qui se confondent avec les règles du salut surnaturel, les interprétations de l'Eglise seront capitales, nullement pour ajouter arbitrairement aux faits, mais simplement pour les comprendre tels qu'ils sont. De ce point de vue, peut-être, affirmerait-on davantage la continuité qui lie le monachisme éclatant du 4e siècle avec la communauté apostolique et les premières réalisations de Jérusalem (voir *La vie de Saint Antoine* de Louis Bouyer, spécialement démonstrative à cet égard). De même, si le monachisme, dès sa forme érémitique, apparaît d'emblée d'inspiration communautaire, ecclésiale — par exemple pp. 44-47 —, est-il tout à fait exact de le présenter ailleurs comme une imitation du Christ avant tout « individuelle » (p. 116), un état de vie avant tout « spécial » (ibid.) ? N'est-il pas plutôt sociologiquement intégré dans l'Eglise où il apparaît chargé de révéler la perfection évangélique à tous les chrétiens? Ce livre est plein d'aperçus suggestifs.

R. Carpentier, S. J.

Formation doctrinale des religieuses. Coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., 296 p. Prix : 585 frs.

Etudes et vie de perfection féminine, études et état féminin de perfection : tels sont les termes en présence dans cet intéressant volume, qui attire l'attention sur un point capital pour l'avenir de la vie religieuse féminine. Il saute aux yeux que, du point de vue des études, le milieu féminin a énormément changé ces dernières années. Cela crée pour la vie religieuse féminine un devoir d'adaptation : à ses membres d'abord, au terrain d'apostolat ensuite. En vue de cette double adaptation, cet ouvrage collectif établit trois séries de jalons : — 1° Les exigences nouvelles de la formation doctrinale, en raison de la vie de perfection elle-même; en raison du rôle dévolu à la femme en ce monde, et tout spécialement de sa promotion actuelle; enfin, pour une partie d'entre elles, en réponse à leur état de contemplatives. — 2° Les réalisations actuelles, démontrées par des enquêtes faites sur les études religieuses telles qu'elles existent dans les Congrégations de France (rapport spécialement détaillé), dans les Instituts catholiques en province et à Paris. A quoi s'ajoute un regard sur ce qui se fait à l'étranger : Rome, Etats-Unis, Grande-Bretagne. — 3° Les adaptations à prévoir : adaptation à l'enseignement féminin des cours secondaires et universitaires, contrairement à ce qui se fait aujourd'hui; adaptation peut-être de l'enseignement théologique : car, comme le montre l'histoire des systématisations et des présentations théologiques au cours des siècles, le schéma classique

des études de séminaire n'est pas du tout le seul possible; adaptation enfin au mouvement de la théologie catéchétique, c'est-à-dire orientée vers la transmission vivante du message du salut parmi les hommes. En guise de conclusion, et bien que ce volume soit décidé d'avance à poser plus de questions qu'il n'en résoudra, quelques projets de solutions pratiques sont esquissés dans le dernier article.

R. Carpentier, S. J.

Risquer sa vie pour Dieu... Témoignages de Religieuses sur leur Vocation recueillis et présentés par le Chan. Blanadet. Coll. Jeunesse qui monte. Rodez, Secrétariat d'A. C., 1955, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 390 frs.

« Risquer sa vie », en ce livre fait de témoignages, on voit bien vite que c'est « donner, se donner, tout donner ». Nous assistons à la naissance, aux combats, à l'aboutissement d'une vingtaine de vocations de jeunes filles, issues de milieux très divers, parfois fougueusement incroyants, entrées en toutes sortes de communautés religieuses, contemplatives ou actives, enseignantes, hospitalières, missionnaires. Toutes, en somme, même celles qui croient que, pour elles, « tout a été très banal », ont dû entrer en lutte en tout cas avec elles-mêmes, souvent avec la famille, les amies, le milieu, parfois avec un aumônier, un curé (est-ce étonnant?). Toutes expliquent, d'une manière ou d'une autre, qu'il leur fallait « aimer toujours davantage » et « qu'il n'y a de don vrai que celui qui est éternel ». Et l'on s'aperçoit enfin que le « risque », puisqu'il y avait risque, était bien plus pour ces âmes ardentes, qu'elles n'aient pas décidé un beau jour de tout risquer. Car précisément « la vie est belle parce qu'on peut la donner ». Entendant le chant de ces joies profondes, aucun chrétien qui ne se sente élevé, encouragé, qui ne comprenne mieux que, pour lui aussi, la question est d'aimer et de savoir se risquer pour Dieu, en triomphant de son égoïsme. Bien frappante, en effet, dans ces pages, la continuité qui y apparaît de la vie chrétienne fervente à la vie religieuse. « Il n'y a pas eu de rupture entre mes années d'engagement dans l'Action catholique et ma vie religieuse » (de contemplative)... « Le Seigneur demande de tout quitter, mais il n'anéantit rien »... On devait donner : on passe au don total et définitif.

R. Carpentier, S. J.

Sobre la perfección cristiana. Ponencias de la I Semana de Espiritualidad organizada por el « Centro de Estudios de Espiritualidad » de la Pontificia Universidad Eclesiastica de Salamanca (21-26 Abril 1952). Madrid-Barcelone, J. Flors, 1954, 17 × 12 cm., XII-461 p.

Fruit d'une Semaine d'études organisée par le « Centro d'études de spiritualité », de l'Université Pontificale de Salamanque, ce livre représente un gros effort pour définir et décrire la perfection chrétienne, d'abord en soi, ensuite dans les divers états de vie et professions. Une douzaine de travaux se partagent cette très vaste matière. Dans la première partie, la perfection est étudiée en sa nature et sa nécessité, et dans ses rapports avec la charité, les conseils évangéliques, la contemplation, les « ressorts psychologiques » sur lesquels elle doit pouvoir compter. La seconde partie s'efforce d'abord de préciser les caractéristiques de la spiritualité contemporaine, puis de déterminer la perfection dans l'état religieux, dans la vie du clergé diocésain, dans celle des laïques séculiers, dans celle des classes dirigeantes, dans celle de l'état conjugal. Bien que très différents d'allure, issus d'une pensée plus intuitive, ou presque exclusivement scolastique, ou de vues historiques, tous ces travaux sont éclairants et s'en tiennent heureusement au certain et au solide, sans vouloir résoudre tous les problèmes actuellement posés et parfois si artificiels. Un tout petit détail : c'est un *lapsus calami* qui, à la p. 453, n. 81, semble orienter le lecteur vers un ouvrage spécifiquement protestant, où il trouverait une notion de l'amour rien moins que catholique.

R. Carpentier, S. J.

JEAN LE SOLITAIRE. — *Aux sources de la tradition du Carmel.* Paris, Beauchesne, 1953, 19 × 14 cm., 272 p.

En ce temps, où on s'interroge davantage sur les adaptations de la vie religieuse à un monde mouvant, il convient de rechercher les sources pour ne rien sacrifier d'essentiel et peut-être plus simplement pour y revenir, si l'on s'en était écarté. L'auteur s'est proposé, sans faire « œuvre technique d'historien », de mettre en lumière « du point de vue spirituel » la tradition primitive du Carmel. Plongeant dans les inspirations du prophétisme d'Elie, mystique, érémitique et apostolique, — codifié et « revêtu d'une forme ecclésiastique », à l'intention des ermites du mont Carmel, par la Règle de saint Albert de Verceil, patriarche de Jérusalem, laquelle prescrivit « de manière absolue la perpétuelle orientation théologale de tout l'être », — adaptée, bientôt après l'exode vers l'Europe, à l'apostolat et optant avec saint Simon Stock pour la vie mixte, — atteinte ensuite par deux mitigations successives, mais réveillée par la réforme thérésienne, la tradition du Carmel reste et doit rester centrée sur la vie unitive comme sur la valeur suprême, qu'il ne faut qu'« interrompre » par nécessité d'apostolat. Ce qui, finalement, ne peut nuire à cette adhésion parfaite à la volonté divine, qui est le fond de la contemplation. Revenir de mieux en mieux à la pratique du « désert », tout en gardant la mission d'enseigner la contemplation, c'est sur cette aspiration que se termine ce pèlerinage aux sources du Carmel. R. Carpentier, S. J.

E. D'ASCOLI. — *Spiritualità precristiana.* Coll. Guide di Cultura. Brescia, Morcelliana, 1952, 20 × 14 cm., 488 p. Prix : 1.600 lires.

Cette « spiritualité préchrétienne », que suit, dans un autre volume, l'étude de la spiritualité chrétienne, passe en revue les grands courants de pensée philosophico-religieuse du passé et du présent, en y recherchant, d'une part, les éléments caractéristiques, de l'autre, les constantes de la religion. En ces dix-neuf chapitres, sur l'hindouisme, le bouddhisme, le confucianisme, le platonisme ancien, l'islamisme, etc., etc., après lesquels viennent aussi la spiritualité de l'Ancien Testament et de la dispersion d'Israël, l'homme apparaît partout en quête de Dieu. Sa religion se manifeste surtout dans les moyens qu'il emploie pour aborder Dieu et qui prennent toujours la forme d'une ascèse. De là, à propos de chaque religion, une étude spéciale de ses idées sur la purification, la délivrance du mal, et même du soi, sur la progression de l'âme vers l'union à Dieu. Tableau très vaste, certes, ces 500 pages ont l'intention de satisfaire au désir d'une culture générale. Elles le font très bien. Leur intérêt réside en particulier dans cette comparaison faite par le même regard, de domaines si différents, que l'on peut ainsi mieux apprécier. R. Carpentier, S. J.

DOCUMENTS PONTIFICAUX

Mgr P. VEUILLOT. — *Notre sacerdoce. Documents pontificaux de Pie X à nos jours.* Tome I : *Pie X, Benoît XV, Pie XI.* Tome II : *Pie XII.* Paris, Edit. Fleurus, 1954, 22 × 16 cm., 368 et 448 p. Prix : 800 frs les deux volumes.

« Quelle est, quelle doit être la vraie conception du sacerdoce » dans ses « spécifications » religieuse, morale, sociale? Tel est le but que, dans une brillante préface, Son Exc. Mgr Montini donne à cette anthologie des textes pontificaux sur le prêtre, depuis Pie X. En lui-même, le prêtre est l'homme que l'emprise de Dieu a consacré aux yeux de tous; moralement, il doit être saint et imiter le Christ; enfin, le sacerdoce est un service social, il existe pour les autres. Aussi, a-t-il besoin d'une « vocation » et d'une « grâce »; celle-ci, l'Ordre sacré la lui confère solennellement. Ainsi devient-il l'instrument du Christ, l'homme de l'Eglise, le père des âmes. Dans son introduction, synthèse de l'ouvrage, l'auteur nous avertit qu'il s'est limité pour ses choix au sacerdoce lui-même, commun à tous les prêtres, à son apostolat propre, en laissant de côté la spécificité des tâches

particulières, comme aussi toute la question des séminaires, tout ce qui regarde « les spiritualités particulières dont les prêtres peuvent s'inspirer », et d'ailleurs « les problèmes propres de la vie religieuse ». « L'homme livré au service des hommes pour leur porter Jésus-Christ, sa vérité et sa vie », tel est le prêtre selon tous ces documents. « Quiconque exerce le sacerdoce, l'exerce non pour soi seul, mais pour les autres ». Il a donc le devoir de tendre à la sainteté la plus haute en raison de Celui qu'il approche au nom du peuple, et en raison du peuple qui le regarde et lui demande la vie. On ne saurait surestimer la lumière, les bienfaits, la joie surnaturelle, qu'au sein de ses labeurs souvent obscurs et durs, le prêtre ressentira à trouver réunis en ces deux volumes les paroles vraiment inspirées de nos derniers Papes sur ce qui fait la richesse, la grandeur, et aussi la douleur d'amour de son existence. Mais tous les chrétiens instruits pourraient et devraient posséder ce merveilleux recueil : ils y découvriraient un trésor qui est leur trésor, parce qu'il appartient à l'Eglise dont ils sont les membres, parce qu'en l'éclat du sacerdoce ministériel, ils découvriront mieux cette « participation » qu'ils ont tous, « selon leur condition, au sacerdoce du Christ » (II, 232, Pie XII). On ne saurait trop remercier l'auteur de cette anthologie. Qu'on nous permette seulement de regretter que des traductions aient été reproduites de confiance sans vérification suffisante. Nous ne citerons qu'un exemple en tel texte que nous connaissons mieux. Au vol. II, p. 239, on trouve le gallicisme qui rend « *ratio* » par « raison », au lieu de « manière » que le contexte impose avec évidence. Aussitôt après, le texte du Pape : Il est faux « que l'état clérical... *debere aut posse statum evangelicae perfectionis (acquirendae) appellari* » est traduit par : Il est faux... « que l'état clérical exige que ses membres... doivent ou puissent suivre les conseils évangéliques » ! Deux fois en suivant, on prête au Pape exactement la pensée qu'il veut exclure. R. Carpentier, S. J.

A. F. Utz, O.P., J. F. Groner, O.P. et A. Savignat. — *Relations humaines et société contemporaine.* Synthèse chrétienne. Directives de S.S. Pie XII. Fribourg, Edit. Saint-Paul, 1956, 21 × 13 cm., xxviii-2150 p. en deux tomes. Prix : 74,90 frs broché ou 83,20 frs relié les deux tomes.

Nous avons ici, en deux volumes compacts, un nouveau groupement de textes du Souverain Pontife, qui rendra les plus grands services aux prêtres et aux laïcs de notre temps, en même temps qu'il montre avec plus d'évidence que jamais l'universalité et l'actualité exceptionnelles de l'enseignement distribué au monde par Pie XII. Le plan de ce recueil embrasse tout ce qui regarde la vie sociale : 1) ses fondements moraux et juridiques ; 2) ses déficiences, ou les divers aspects de la « question sociale » ; enfin 3) ses réalisations dans les divers domaines, titre qui englobe tout le reste des deux tomes et qui se subdivise en trois grandes parties : l'ordre social, l'ordre économique, l'ordre politique. De ces trois parties le tome premier (1310 pages) ne comprend que la première, et encore cinq sections sur sept, savoir : mariage, famille, communauté domestique, professions et leurs domaines d'activités comprenant neuf chapitres très étendus sur les diverses branches de l'activité humaine, en dernier lieu la politique sociale. Le tome s'arrête devant la sixième section, consacrée à la communauté chrétienne et qui ouvrira le tome second. Les auteurs et le traducteur nous assurent que les textes ont toujours été transcrits ou traduits d'après les originaux. Nous l'espérons surtout pour les textes traduits du latin, qui seront sans doute beaucoup plus nombreux dans le tome II. Nous avons en effet bien souvent dû constater, dans certain périodique, des infidélités sérieuses, voire de graves contresens, dès qu'il s'agit de traductions du latin au français. Le latin du Saint-Père est classique, dès lors difficile, bien que toujours d'une interprétation sûre et précise. Nous apprécions beaucoup le présent recueil pour ses choix judicieux et très abondants, le large contexte que l'on n'a pas ménagé, les schémas détaillés qui précèdent chaque texte, et aussi pour l'excellente impression typographique qui rend la lecture très aisée. R. Carpentier, S. J.

BIOGRAPHIES

F. Van der Meer. — *Saint Augustin Pasteur d'âmes.* 2 vols, Paris-Colmar, Edit. Alsatia, 1955, 23 × 15 cm., 496 et 568 p., 32 pl. Prix : 2.850 frs broché ; 3.900 frs relié.

Tandis que le plus grand nombre des savants se penchent vers l'adolescence de saint Augustin et sa première maturité pour y scruter son extraordinaire évolution intellectuelle et spirituelle, bien peu, relativement, fixent leur attention sur les années, apparemment plus calmes, qui les suivirent, quand le saint, devenu catholique, ordonné prêtre et consacré évêque, mit au service de ses frères, chrétiens et païens, les ressources immenses d'un talent parvenu à son plein épanouissement et désormais totalement orienté vers Dieu. Pour beaucoup, en somme, saint Augustin perd à peu près toute actualité dès que s'achève le drame de sa conversion. M. Van der Meer n'a pas été de cet avis et son ouvrage commence là où précisément tant d'autres finissent. Il concentre son effort sur les années de sacerdoce et d'épiscopat, dépeignant avec une facilité et une richesse de coloris presque inépuisables et qui ne font grâce d'aucun détail concret, le héros et son activité, son entourage et son milieu. Un premier chapitre nous introduit dans Hippone la Royale ; guidés par les résultats des fouilles les plus récentes, nous nous engageons presque jusqu'au cœur de la petite cité maritime, vers ce groupe de bâtisses dont les traces subsistent encore aujourd'hui et où l'on croit relever la grande église (la *basilica pacis,* où prêchait d'ordinaire saint Augustin?), le baptistère, le *martyrium* (dédié à saint Etienne?), et plusieurs monastères ou autres bâtiments ecclésiastiques, parmi lesquels, celui qu'habita le saint évêque en compagnie de son clergé. Après la description des lieux vient celle des habitants (et l'auteur ne tarit pas sur leur compte) : chrétiens, orthodoxes et donatistes, païens, juifs ; riches et pauvres ; fonctionnaires, commerçants, artisans, marins, et cultivateurs des villages environnants ; bref, ceux de la ville et de la campagne, avec toute la gamme d'originalité que provoque la variété des occupations, des tempéraments, des degrés de culture et d'instruction, d'instruction religieuse surtout et enfin chez la plupart l'atavisme païen et provincial, qu'on peut deviner dans une petite ville secondaire d'Afrique où tout le monde se coudoie, se connaît et se surveille. Nous aboutissons finalement chez l'évêque lui-même, dont l'auteur nous apprend non seulement les détails du visage et de la physionomie ou les particularités de l'habillement, mais surtout le déroulement des activités quotidiennes de sa vie pastorale, zélée et studieuse et plus encore que le reste peut-être : austère pour soi et bienveillante pour autrui. Un mot la qualifie : sainteté, à moins qu'on ne veuille la préciser par deux autres : humilité et charité. Car si le penseur au regard d'aigle scrutateur de la pensée sommeille toujours en lui et se réveille à ses heures, quand cela devient nécessaire, ce qui paraît désormais le plus couramment en Augustin c'est bien le berger dont la houlette ferme et douce à la fois pousse sur les sentiers de la vie et vers les gras pâturages du Père éternel, le petit troupeau que celui-ci lui a confié. De ses occupations pastorales la première en importance est celle du culte. Augustin en a fait l'objet de ses réflexions, mais il l'a par-dessus tout exercée. A cette liturgie première, sacrée par nature, il y joint une autre, pour ainsi dire aussi quotidienne, celle de la prédication, où jamais l'on ne vit esprit plus grand se faire plus petit pour l'amour des *rudiores* et des *simpliciores.* Augustin a prêché sans se lasser, presque avec passion, et si son autorité l'a conduit plus d'une fois jusqu'à Carthage, pour y faire entendre sa voix de docteur et de chef moral de l'Eglise d'Afrique, il a réservé pourtant le meilleur de son temps, de sa parole et de son amour à cette moyenne et assez insignifiante communauté provinciale d'Hippone, ni grande ni petite, ni héroïque ni pleutre, cette chrétienté « quelconque » si semblable à celle de tous les temps et de tous les pays et que nous connaissons si bien encore aujourd'hui. Il lui a appris à réciter son « notre Père » et à comprendre son signe de croix, à ne pas haïr, ni à envier, mais bien à aimer. Rien n'est plus émouvant que de voir un si grand homme, épuisé par les veilles et une santé toujours branlante, préoccupé des plus grands problèmes de la religion, et dans l'angoisse constante

des persécutions barbares et de la ruine de l'Empire, user ses forces avec une prodigalité, un amour et une fidélité incomparables pour faire entrer dans la vie des plus simples des hommes les choses et les vérités les plus simples de la foi. C'est là, croyons-nous, l'impression principale que le lecteur retire de son contact avec la monographie de M. Van der Meer. Qu'il n'y cherche pas l'exposé des idées, de la doctrine, de la théologie, des principes de controverse ou d'apologétique que le saint unit à la base de son action pastorale. Son livre n'est pas un livre d'idées mais un livre de faits. Il procède par voie de citations et d'anecdotes concrètes, comme autant de coups de pinceau vigoureux, qui inlassablement répétés, finissent par créer sur la toile le paysage ou le portrait rêvé par le peintre. Mais ici l'artiste n'a pas rêvé, car ses descriptions s'appuient d'une façon sûre sur les sources littéraires et monumentales bien que ses références rejetées à la fin du volume ne retiendront l'attention que du petit nombre de spécialistes qu'elles intéressent. Par ses traits généraux tout comme par son intention l'ouvrage vise donc un très large public sans prétendre déplaire aux érudits et l'on ne s'étonnera pas dès lors qu'il ait acquis à ce jour une fort large diffusion. Composé en sa première façon en néerlandais en 1946, il a été traduit en allemand dès 1951 (nouvelle édition 1953) et la présente édition, fruit de la collaboration de quatre traducteurs, en consacre la diffusion parmi le public de langue française (1955). Par rapport aux éditions antérieures, cette dernière présente des améliorations de texte et d'illustration dues aux progrès des fouilles entreprises à Hippone, ainsi que quelques précisions et compléments, fruit d'une amicale collaboration entre l'auteur et ses amis. Ch. Martin, S. J.

G. Truc. — *Abélard avec et sans Héloïse.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 20. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 14 cm., 188 p. Prix : 400 frs.

Comme l'insinue si expressivement le titre quelque peu original choisi par l'auteur, il y a deux Abélard. Et chacun d'eux est connu par un public différent. Pour le public laïque cultivé, Abélard n'existe qu'avec Héloïse : leurs deux noms sont inséparables; leur amour contrarié leur vaut une place immortelle dans la tradition littéraire et culturelle de l'humanité. Pour le monde des clercs, Abélard est un penseur original du XII^e^ siècle. Un peu trop original parfois. Ce qui lui donna du fil à retordre avec diverses catégories d'adversaires. Dans ce drame de la pensée, Héloïse intervient à peine comme un fait divers. C'est le mérite de l'auteur d'avoir consacré ses talents de publiciste à montrer que les deux portraits classiques d'Abélard doivent se compléter et que sa vie fut une superposition de deux drames : un drame de l'esprit et un drame du cœur. L'auteur nous les raconte sans fard, avec cette sympathie profonde que mérite toute destinée humaine, même faillible. L'ouvrage est doublé d'un choix de textes pris parmi les lettres et les œuvres philosophiques d'Abélard.
R. Mols, S. J.

O. Leroy. — *Sainte Jeanne d'Arc. Les voix.* Coll. Sagesse et cultures. Paris, Edit. Alsatia, 1956, 22 × 14 cm., 156 p.

Pour étudier le problème que posent « les Voix » de Jeanne d'Arc, l'auteur a réuni toutes les réponses de la sainte qui y font allusion, et il l'a fait avec un grand souci de précision et de critique historique. Il a analysé le contenu de ces réponses, afin de voir en toute objectivité si l'on peut reconnaître dans les Voix une réalité surnaturelle. L'auteur connaît bien les opinions divergentes émises à ce sujet, mais il se garde de toute polémique. Ses analyses sont brèves et nettes, et elles montrent, avec une clarté simple mais irréfragable, que pour comprendre la vie et les paroles de Jeanne, il faut admettre la vérité des Voix. On ne pourrait prétendre à une illusion qu'en allant contre les données de la psychologie et de l'histoire. Faut-il ajouter que, de cette étude concise, bien documentée et bien raisonnée, se dégage, en même temps que la conclusion de l'auteur, une confirmation de cette conclusion par l'impression de sincérité et de grandeur que fait l'âme de la sainte? J. Galot, S. J.

Alain Guillermou. — *La vie de saint Ignace de Loyola.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 19 × 14 cm., 277 p.

L'auteur déclare avoir voulu faire passer dans ce livre destiné au grand public l'essentiel des renseignements que l'on possède sur saint Ignace de Loyola. On peut affirmer qu'il y a réussi et que son livre est bienvenu en ce moment où la seule grande biographie française du saint est épuisée. Toutes les notes ont été sacrifiées à l'agrément de la présentation, mais le texte repose à n'en pas douter sur une information vaste et du meilleur aloi. On ne craint pas d'y souligner même un peu longuement les détails pittoresques. Devant les gestes ou les paroles de sens obscur, l'auteur a le courage de s'arrêter et de proposer des interprétations le plus souvent plausibles. Il s'est efforcé de pénétrer la vie spirituelle du saint et sait reconnaître les intentions qui l'ont réellement animé au cours de sa vie mouvementée. Si l'on nous permet quelques remarques, nous dirons que l'auteur a poussé exagérément, ce semble, la comparaison entre l'attitude d'Ignace et celle des *Alumbrados,* qu'il y met trop de système. Ensuite, en dépit de son attention à la vie spirituelle de son héros, il ne paraît pas mesurer toute l'importance de l'illumination du Cardoner ni de la vision de la Storta. De même l'interprétation qu'il donne du vœu spécial d'obéissance au Souverain Pontife est trop incomplète pour l'éclaircir vraiment. D'une manière plus générale, la seconde partie de la vie, l'époque du généralat est traitée avec moins de vigueur et de sûreté que la première partie. Seule une étude approfondie de la correspondance du saint permettrait sans doute de lui donner son vrai relief. Ces légères réserves n'entament point cependant la valeur de cet ouvrage qu'il faut vivement recommander au public pour lequel il a été écrit. A. Thiry, S. J.

A. Pompen, O.F.M. — *Sint Victor van Xanten en zijn betekenis voor de geschiedenis van Nederland.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1955, 24 × 16 cm., xx-230 p. Prix : 12,50 flor.

Le martyrologe romain, à lui seul, mentionne 35 saints Victors différents. Parmi eux, deux sont spécialement honorés dans les Pays-Bas : saint Victor de Marseille (21 juillet) et saint Victor de Xanten (10 oct.). C'est à celui-ci que l'auteur consacre directement son étude. Le premier chapitre étudie l'origine du nom : Constantin le Grand, ayant changé, en 322, son surnom « Invictus » en « Victor », le peuple chrétien prit l'habitude, par admiration pour le grand empereur, de décerner le même nom à tous les « martyrs-inconnus » dont le souvenir s'était conservé. On le retrouve en particulier dans les traditions légendaires se rapportant au célèbre épisode de la Légion Thébaine. L'auteur fait donc l'analyse critique de tous les textes racontant cet épisode : le récit de saint Eucher de Lyon, celui d'un moine de Saint-Maurice, ceux de saint Grégoire de Tours, du pseudo-Helinand, de la Légende dorée et la séquence des Cambridge Songs. Après avoir fait ainsi place nette par son chapitre « Saint Victor de Xanten dans la légende », l'auteur aborde le « Saint Victor de Xanten historique ». Celui-ci n'est connu que depuis 1933, date à laquelle les fouilles entreprises par Karpa et Bader dans la petite ville rhénane permirent de découvrir sous l'actuelle basilique, construite en style gothique de 1263 à 1530, les restes d'une basilique romane et les fondations successives de quatre sanctuaires plus anciens, lesquels furent encore précédés de deux chapelles en bois. La plus ancienne, érigée en 390, recouvrait une « mensa martyrum », sous laquelle on a retrouvé les restes de deux chrétiens martyrisés sous Julien l'Apostat, en 362. Cet argument archéologique prouve, avec une précision dont il n'existe pas d'autre exemple dans nos régions, la continuité du culte rendu à saint Victor de Xanten. Les six derniers chapitres traitent de la place de saint Victor dans l'histoire ecclésiastique des Pays-Bas : les vicissitudes du chapitre de saint Victor, fondé à Xanten entre 760 et 815, ses relations avec la Gueldre, Clèves et Nimègue, ses droits de dîmes, ses possessions et autres revenus; la description de l'archidiaconé de Xanten, les traces du culte de saint Victor dans le folklore religieux, la traduction de quatre cantiques populaires en son honneur. L'exposé est sobre et direct; il va droit au but. Les titres de l'auteur, ancien professeur à l'université de Nimègue, garantissent la valeur de l'ouvrage, qui intéresse surtout l'histoire religieuse des confins de la Rhénanie, du Limbourg et de la Gueldre. R. Mols, S. J.

P. Renaudin. — *Un Maître de la Mystique française : Benoît de Canfeld.* Paris, Spes, 1956, 20 × 13 cm., 238 p. Prix : 500 frs.

Benoît de Canfeld est le nom de religion de l'Anglais William Fitch, né en 1562 dans le protestantisme, à Canfield en Essex, converti en 1585, entré en France chez les capucins, mort à Paris en 1610. Il était rentré dans sa patrie pour travailler à la conversion de ses compatriotes. La Providence le ramena en France : cet étranger est le premier en date des grands maîtres de la mystique française. Les quelques écrits qu'il a laissés tiennent dans un petit livre, les deux plus célèbres sont le récit de sa conversion et surtout la Règle de perfection. Il part de la volonté de bien faire, en toute pureté d'intention et pour Dieu seul. Cette union à la volonté divine est la vraie fin de tous les autres exercices « iceux servant comme de degrés pour monter et de moyen pour atteindre à celui-ci ». Celui qui serait fidèle à ce principe arriverait aux sommets du pur amour. C'est la doctrine chrétienne. On ne s'étonnera donc pas que Canfeld l'ait trouvée chez ses devanciers et que ses successeurs l'aient reprise en lui donnant des formes nouvelles et diverses, mais toujours reconnaissables. Il a été le premier à l'exposer en français d'une manière magistrale, et cela suffirait à sa gloire. Il faut ajouter qu'à son action générale par l'enseignement, il a joint l'action individuelle, rencontrant chez Madame Acarie Beaucousin, Bérulle, Du Val, saint François de Sales. Sa doctrine s'est donc formée par l'étude des maîtres, par son expérience propre et par ce qu'il a connu de l'expérience des grandes âmes de son temps. Il est resté peu connu, malgré l'enthousiasme légitime qu'il a inspiré à M. Bremond. L'étude que nous donne M. Renaudin de sa vie, de sa doctrine et de sa longue influence lui rend parfaitement justice.

E. Dupuis, S. J.

C. Pohlmann, O.F.M. — *Kanzel und Ritiro. Der Volksmissionar Leonhard von Porto Maurizio.* Coll. Franziskanische Forschungen. Heft 12. Werl/Westf., Dietrich-Coelde-Verlag, 1955, 24 × 17 cm., xxiv-244 p. Prix : 14 marks.

Le grand prédicateur franciscain du XVIII[e] siècle que fut saint Léonard de Porto Maurizio a déjà trouvé nombre de biographes. Aussi n'est-ce pas une nouvelle biographie de son célèbre confrère que le P. Pohlmann vient de donner au public, mais une œuvre beaucoup plus utile : une étude systématique de sa technique et de son œuvre apostolique. Après une introduction consacrée à la jeunesse et à la formation de saint Léonard, ainsi qu'à la description du milieu dans lequel il vécut, l'auteur divise son sujet en trois parties principales, que l'on pourrait intituler : saint Léonard prédicateur ; saint Léonard pasteur d'âmes ; saint Léonard et la piété populaire de son temps. Pas moins de 326 missions populaires en 44 années d'activité apostolique, sans compter les prédications de circonstance, les chemins de croix médités, les retraites, les activités caritatives et la direction des âmes. Voilà bien, dira-t-on, de quoi remplir une vie et au delà. Mais au plus fort de ses activités saint Léonard trouva toujours le temps de se retremper dans son « Ritiro », sorte d'ermitage qu'il s'était aménagé sur les flancs du mont Incontro et où, pour employer l'expression du diaire de son compagnon de route, le dévoué Fra Diego, il se rendait régulièrement pour donner une mission « au frère Léonard ». L'auteur examine la technique de sa prédication, les sujets choisis, sa manière de les exposer, son auditoire. Il nous le montre dans ses différentes activités apostoliques et analyse la part qu'il prit dans le développement d'une longue série de dévotions populaires. Faut-il ajouter que ce grand prédicateur était bien de son temps, qu'il en partageait même certaines idées et préjugés qui ne sont plus du nôtre? Mais c'est précisément l'intérêt principal de ce livre : il nous permet, à travers la figure d'un grand saint et d'un grand apôtre, de retrouver l'image vivante du peuple chrétien d'une époque différente de la nôtre. Il nous permet de mieux comprendre ce qu'était la piété chrétienne des masses italiennes d'il y a deux siècles et il apporte aux apôtres d'aujourd'hui un exemple splendide à adapter plutôt qu'à imiter servilement.

R. Mols, S. J.

M. Winowska. — *Malgré toi, Satan! Vie de Marie-Thérèse Noblet.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 13. Paris, Fayard, 1955, 20 × 14 cm., 254 p. Prix : 500 frs.

J'ai failli ne pas lire ce livre. A cause du titre, qui semblait promettre Dieu sait quelles diableries. J'y aurais énormément perdu. C'est un livre renversant. Bien sûr, dans cette biographie passionnante, le diable a sa place, une grande place même, mais il n'y figure quand même qu'en filigrane. Bien moins que dans le Livre de Job. On y ressent bien plus le contact immédiat de Dieu et son emprise sur une âme qu'il s'est choisie et qu'il a élevée très haut dans les voies de l'union mystique. Il y a des hommes qui traversent le monde en fanfare. Marie-Thérèse Noblet ne fut pas du nombre. Nouvelle Jeanne d'Arc, cinq siècles après l'autre, issue comme elle du pays mosan, elle a suivi, elle aussi, avec un parfait naturel le rude chemin où Messire Dieu l'appelait. Mais un appel bien différent de celui adressé jadis à la bergère. Un appel à une lutte intérieure de tous les instants contre celui qui fut homicide dès le commencement, afin de pouvoir suivre pleinement sa vocation de victime d'abord, de missionnaire chez les Papous ensuite. Cette lutte, elle la mena conjointement avec d'incessantes épreuves tant physiques que morales : deuils, séparations, nuits de l'âme, et surtout maladies de toutes espèces, ordinaires, graves, très graves et même incurables. Toutes semblent s'être donné rendez-vous chez celle qui avait accepté de lutter « dans les tranchées de la souffrance » et qui, en toute conscience, préféra être avec le Christ au Calvaire plutôt qu'au Thabor. A trois reprises, elle fut même guérie dans des circonstances étonnantes : à Lourdes, en pleine rue (un épisode splendide, où l'humour burlesque se mêle au surnaturel le plus authentique), à Neuilly, grâce à un morceau de soutane de Pie X (encore vivant à cette époque), en Provence, grâce à une relique de la vraie croix. Mais qu'est-ce qui n'est pas étonnant dans cette vie? Elle a prédit l'avenir; elle a eu connaissance d'événements qui se passaient à l'autre bout du monde; elle a vécu dans une intimité merveilleuse avec Dieu et la Sainte Vierge. Et à travers tout, elle a gardé une fraîcheur et une simplicité toutes naturelles, une bonne humeur inconfusible, une docilité prodigieuse à ceux qui avaient pouvoir de lui parler au nom de Dieu. Et, chose plus étonnante encore, cette perpétuelle allongée est devenue missionnaire. Pas dans un poste de tout repos. Mais aux premières lignes, chez les cannibales de Nouvelle Guinée. Elle y vivra encore dix longues années, en pleine jungle, à plus de cent kilomètres de la poste et du docteur, mais toujours dans la présence familière de Dieu et de Satan. Elle y devint la servante et la petite mère des « Ancelles » indigènes. Une vie comme celle-là montre que Dieu savait ce qu'il fit en créant l'humanité. R. Mols, S. J.

J. Ridel. — *Lacordaire directeur d'âmes. Sa spiritualité. Sa méthode de direction.* Paris, Office Général du Livre; Louvain, Nauwelaerts, 1955, 25 × 16 cm., viii-278 p. Prix : 750 frs franç.

« J'ai reçu de Dieu la grâce d'entendre ce siècle que j'ai tant aimé, et de donner à la vérité une couleur qui aille à un assez grand nombre d'esprits ». Lacordaire se juge avec impartialité dans ces paroles. Personne ne lui contestera le mérite d'avoir présenté la vérité chrétienne sous un aspect qui faisait tomber les préventions. Il l'a fait dans ses conférences et, à ses yeux, c'était la partie capitale de son œuvre. « Si j'ai été appelé à faire quelque chose en ce monde, c'est sans doute cela », écrivait-il à Madame Swetchine. Il l'a fait d'une autre manière encore, moins éclatante et solennelle mais plus intime, dans sa correspondance : lettres à des personnages bien réels, lettres à un jeune homme, qui sont un bien beau petit traité sur la vie chrétienne. Les historiens de la littérature sont plus attentifs aux conférences; les historiens de la spiritualité donnent leur prédilection aux lettres. Cette différence d'estime est parfaitement compréhensible : les premières s'adressent à l'homme de la rue ou à la foule, pour l'amener à l'église; les lettres prennent le chrétien qui a une foi solide et se proposent de l'élever à la perfection de son état par la pratique des vertus. Ses conseils à tel chrétien particulier ont une valeur universelle. Ils continuent à nous atteindre parce qu'ils recommandent l'amour de Jésus-Christ dans toutes

les circonstances de la vie, pour les jeunes, pour ceux qui s'orientent vers le sacerdoce, pour les chrétiens et les chrétiennes du monde. Le directeur est optimiste, encourageant, il veut un climat de confiance. On remarquera sa clairvoyance : on peut dire qu'il est à l'origine de l'action catholique moderne par son souci de l'apostolat du milieu par le milieu lui-même. Toutes ces réflexions, c'est le livre de M. Ridel qui les provoque, en montrant la formation du directeur, l'accord des grands principes des conférences avec les applications de la correspondance. Il n'oublie pas de signaler ce qui reste de romantisme dans une affectivité qui nous étonne un peu aujourd'hui. Un beau livre, « rempli, a-t-on dit, de citations bien choisies, ordonné avec une clarté sans reproches et rédigé dans un style non privé d'élégance ». E. Dupuis, S. J.

Chr. GARNIER. — *Ce Père avait deux âmes.* Histoire du R. P. Brottier. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 18. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 14 cm., 158 p. Prix : 400 frs.

Né en 1876 dans le Loir-et-Cher, Daniel Brottier fut ordonné prêtre en 1899. Entendant l'appel des missions, il entra au noviciat des Pères du Saint-Esprit et débarqua au Sénégal en 1903. Assistant général de sa Congrégation, directeur de l'œuvre des orphelins-apprentis d'Auteuil, fondateur du Souvenir Africain, officier de la Légion d'Honneur, croix de guerre : tels furent ses principaux titres et fonctions. Il mourut saintement le 28 février 1936, âgé de 59 ans. Et voilà une belle notice biographique, avec toute la sécheresse et l'absence de personnalité qui caractérise le genre. De quoi satisfaire un recueil officiel. Mais si l'on veut pénétrer plus avant, découvrir sous ces lignes impersonnelles la destinée d'un homme vivant, avec ses belles qualités et ses petits travers, son dévouement infatigable, son tempérament actif et réalisateur, son esprit de foi inébranlable, si l'on veut connaître un des principaux héros de l'œuvre missionnaire accomplie en Afrique Occidentale Française, il faudra lire cette biographie alerte écrite par une de ses admiratrices. R. Mols, S. J.

R. SYLVAIN. — *La vie et l'œuvre de Henry de Courcy (1820-1861), premier historien de l'Eglise catholique aux Etats-Unis.* Québec, Presses Universitaires Laval, 1955, 22 × 14 cm., 348 p.

Si l'histoire de l'Eglise aux Etats-Unis est encore fort mal connue en Europe, son historiographie y est totalement ignorée. Aussi faut-il savoir gré à l'auteur d'avoir songé à nous présenter le « premier historien de l'Eglise catholique aux Etats-Unis ». Chose curieuse : ce précurseur n'est ni un américain, ni même un homme du métier. Né à Brest d'une noble famille bretonne, mort prématurément à Cannes d'une maladie de poitrine, Henry de Courcy passa onze années de sa vie en Amérique comme agent commercial des glaceries de Saint Gobain. Sa dextérité à manier la plume fit de lui un reporter journaliste et un polémiste à ses heures. Grâce à lui, l'*Univers* publia une longue série de chroniques sur la vie religieuse aux Etats-Unis au milieu du siècle dernier. De tendances résolument ultramontaines, il fut mêlé personnellement aux principaux conflits qui marquèrent la lutte de l'Eglise contre les doctrines libérales. Ses articles sur les Etats-Unis eurent en France une large répercussion. Très enthousiaste au début de son séjour, son jugement devint plus sévère après le réveil d'antipapisme occasionné par les événements de 1848. Il intervint aussi avec fougue dans l'aventure rocambolesque d'Eléazar Williams, missionnaire épiscopalien chez les Iroquois, qui prétendait être le dauphin Louis XVII, échappé de prison et transporté au Nouveau Monde en 1795. Comme historien, il écrivit d'abord une série de courtes monographies sur les 17 congrégations religieuses féminines établies au Canada. Mis en appétit par le succès de cette première œuvre, il publia en 1856 « The Catholic Church in the United States : a Sketch of its Ecclesiastical History ». Ce travail basé sur le dépouillement d'un fonds de manuscrits appartenant à l'évêque de Vincennes, Mgr Bruté, et sur de nombreux renseignements personnels, parut d'abord sous forme d'extraits dans l'« Ami de la Religion » et dans « La Minerve ». Son ami, John Gilmary Shea, le traduisit en anglais. Il présente les avantages et les inconvénients de toutes les œuvres

pionnières. Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir présenté avec sympathie et compétence cet historien amateur qui n'a pas démérité de l'histoire.

R. Mols, S. J.

M. Lecomte du Noüy. — *Pierre Lecomte du Noüy.* De l'agnosticisme à la foi. Paris, La Colombe, 1955, 23 × 14 cm., 254 p. Prix : 780 frs fr. ; 124 frs b.

La veuve de l'auteur de *L'Homme et sa Destinée* et sa collaboratrice constante au foyer comme au laboratoire nous présente la biographie attachante et sincère du grand savant, de l'homme et du chrétien que fut Pierre Lecomte du Noüy. Sa connaissance parfaite des influences subies, des circonstances de l'œuvre scientifique et de l'évolution spirituelle ont permis à l'A. de recréer la personnalité à la fois brillante et cordiale de son mari. Les écrits personnels de L. d. N., les lettres et les notes laissées par sa mère ont fourni une documentation abondante et de première main pour ce portrait fervent, qui ne sombre jamais dans le panégyrique, mais garde toujours mesure et objectivité. La jeunesse, les études : droit et sciences politiques d'abord, langues orientales ensuite, les succès mondains et littéraires, et bientôt l'appel des sciences biologiques, les grands travaux à Rockefeller et à Pasteur (autour de la cicatrisation des plaies, des équilibres superficiels en solutions colloïdales, de la température critique du sérum), et tout au fil de ces 64 années, le cheminement d'une pensée. De l'agnosticisme à la foi : le sous-titre de l'ouvrage en promet peut-être trop, et l'on comprend la difficulté qu'il y avait à dénouer — dans ses profondeurs — le secret de cet itinéraire spirituel, la discrétion aussi qui s'imposait... Tous ceux qui ont lu L. d. N. et subi son influence aimeront du moins connaître son visage : et l'espoir de l'A. sera comblé, qui souhaitait que le contact avec l'homme répandît plus de lumière sur ses travaux.

Ed. Boné, S. J.

Paul Courant. — *Des planches... à Dieu.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 24. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 15 cm., 155 p. Prix : 400 frs.

Entre les milieux d'Eglise et ceux du théâtre une longue tradition de méfiance s'est maintenue durant des siècles. Et pourtant le monde de la scène offre des conditions toutes spéciales qui sont bien loin de mettre systématiquement obstacle à l'action de la grâce. Bien au contraire : l'auteur, qui peut parler d'expérience, n'hésite pas à dire que « si les antennes sensibles des artistes les disposent naturellement à la Conversion, ils ne semblent pas moins prédestinés au plus efficace apostolat ». Pour montrer que « des planches... à Dieu » la distance est souvent moins grande qu'un vain peuple ne le pense, il nous présente en raccourci le récit de quelques conversions d'artistes. On y voit la manière souvent merveilleuse dont ces professionnels du jeu scénique sont devenus des témoins de Dieu, en se consacrant soit à la rechristianisation de leur milieu de travail soit aux exercices d'une vie de pénitence et de contemplation. Après quelques portraits des siècles révolus s'ouvre la série poignante de nos contemporains, de ceux et de celles que les plus âgés d'entre nous ont pu applaudir sur la scène : l'inévitable et splendide Ève Lavallière, Jeanne Delvair, la fondatrice de l'« Union catholique du théâtre », Eleonora Duse et Suzanne Desprès, Louis Jouvet et d'autres dont l'auteur ne mentionne que les initiales ; enfin celui dont le récit authentique est modestement intitulé « la conversion d'un enfant du siècle ».

R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Livres de méditations

Sertillanges, O.P. — *Prières de saint Thomas d'Aquin,* trad. en français avec le texte latin en regard. Paris, Libr. de l'Art Catholique, 1954, 14 × 11 cm., 112 p. Prix : 360 frs. — Nous avons d'abord les plus belles parties de l'office du Saint Sacrement, avec des prières avant et après la communion, puis des

prières diverses : pour la rémission des péchés, pour la contemplation, pour obtenir les vertus, avant l'étude, à la Sainte Vierge, etc. La préface explique les raisons qui les font attribuer à saint Thomas. Parmi ces raisons, il y a en particulier la parenté de pensée et d'expression même avec la Somme. Elles sont toutes fort belles. La piété des chrétiens ne peut que gagner à s'en inspirer. La traduction étant du P. Sertillanges, il est superflu d'en louer la fidélité. La présentation en est artistique. — E. D.

G. Salet, S. J. — *Plus près de Dieu.* Brèves réflexions pour les fêtes et les dimanches. Paris, Lethielleux, 1954, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 400 frs. — Désireux de nous aider à faire nôtre la merveilleuse doctrine de vie enfermée dans la Liturgie, l'auteur de « Richesses du Dogme Chrétien » nous offre de « brèves réflexions pour les fêtes et les dimanches ». On y retrouve la même richesse doctrinale que dans les autres écrits, une richesse toute ouverte sur la vie. Qui méditera ces réflexions avec foi et amour ne pourra manquer de s'approcher « plus près de Dieu ». — J. D.

Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, O.C.D. — *Intimité divine.* Méditations sur la vie intérieure pour tous les jours de l'année. Vol. II : *Février et mars* Alost, Monastère des Carmélites déchaussées. Paris, Librairie du Carmel, 1954, 16 × 12 cm., 253 p. Vol. III : *Avril, mai,* ib., 1955, 242 p. — Les tomes II et III des méditations sur la vie intérieure du P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine présentent les mêmes qualités de doctrine et de piété solides qui caractérisaient le tome I. Le tome II a pour thème central : la purification intérieure et l'exercice d'abnégation. Le tome III comprend deux parties : La Vie d'Oraison (I), la Très Sainte Vierge, l'Esprit Saint (II). A recommander aux âmes soucieuses de vie intérieure. — J. D.

Dom Pius Parsch. — *Le petit guide dans l'année liturgique.* Trad. M. Grandclaudon. Mulhouse, Salvator, 1955, 18 × 12 cm., 738 p. — Les lecteurs de la *N.R.Th.* connaissent déjà le bel ouvrage de Dom Pius Parsch : « Le guide de l'année liturgique » en cinq volumes. En voici un résumé. Deux parties : Le Propre du Temps. Le Propre des Saints. Les commentaires ne dépassent pas deux ou trois pages. Ils offrent un aliment substantiel pour une oraison en conformité avec le temps liturgique, en communion avec les saints. — J. D.

G. Delarue. — *Introïts, Méditations.* Coll. du Cyprès. Bruges, Beyaert, 1955, 20 × 13 cm., 288 p. Prix : 68 frs. — Soixante brèves méditations sur les principaux Introïts du missel, ouvrant l'âme à l'intelligence des grands sentiments religieux qui y sont suggérés, l'aidant à en imprégner tout son comportement. Elles rendent tout proche le magnifique univers de la Foi. — J. D.

A. Huc, C.M. — *Elévations sur le mystère de la médaille miraculeuse.* Coll. Présence du catholicisme, 20. Paris, Téqui, 1954, 19 × 12 cm., 168 p. — Au moyen de ces élévations l'auteur nous fait pénétrer dans le mystère de la médaille miraculeuse. Il en dégage quelques leçons pratiques pour la vie chrétienne. Ces élévations peuvent être également utilisées comme lecture durant le mois de mai. — J. D.

M. Quoist. — *Prières.* Coll. Spiritualité, 8. Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 19 × 14 cm., 202 p. Prix : 390 frs. — Prières « vécues et priées » par des militants et des militantes avant d'être écrites. Elles expriment leur offrande à Dieu à partir d'une personne, d'un événement, d'un objet. Cette offrande, l'Abbé M. Quoist l'a « simplement habillée de mots pour la présenter aux autres, afin de les aider à faire passer leur vie dans la prière et à transfigurer leur vie par la prière ». Tous les faits cités sont authentiques. — J. D.

Seigneur, apprenez-nous à prier. L'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur. Coll. Cahiers de la Roseraie, III. Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1954, 19 × 12 cm., 216 p. — On trouvera réunies en ce cahier des études doctrinales et pédagogiques sur la prière. En voici les titres et les auteurs : La prière biblique, par l'abbé R. Poelman. Les caractéristiques de la prière liturgique, par Dom Théodore Ghesquière. La prière des premiers chrétiens, par le R. P.

Hamman, O.F.M. Pour une théologie de la prière, par le R. P. J. Delépierre, S. J. La pédagogie de la prière, par l'abbé R. Waelkens. Doctrine sûre, présentation claire. On eût souhaité plus développée la partie pédagogique. — J. D.

Courtes prières pour le chrétien dans le siècle. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 16 × 12 cm., 300 p. Prix : 105 frs belges. — Recueil de 600 prières, choisies pour la plupart dans la Bible, la liturgie, la tradition catholique et réparties suivant les demandes du Pater. Seul l'Esprit de Jésus peut enseigner aux hommes à prier. Mais leur collaboration n'est pas pour autant supprimée. Ce recueil a pour but de la faciliter en amorçant le dialogue de l'âme avec Dieu. A elle de le poursuivre suivant l'inspiration de l'Esprit Saint. — J. D.

G. Brillet. — *Consécration. Méditations sur la Messe.* Paris, Edit. du Vitrail, 1954, 23 × 14 cm., 128 p. Prix : 255 frs. — L'idée centrale de ces méditations est celle de « consécration ». Le baptême a fait des chrétiens des consacrés à Dieu ; les vœux, le sacerdoce ont encore intensifié pour certains leur appartenance à Dieu. Dès lors, la vie chrétienne, la vie religieuse et sacerdotale doivent se développer sous le signe de cette consécration à Dieu. Or, parce qu'elle est « le renouvellement parmi nous de la consécration du Christ, la messe est pour tout chrétien et plus particulièrement pour le prêtre et le religieux le moment privilégié du renouvellement de sa vocation de consacré. C'est pourquoi l'auteur a voulu très justement donner pour cadre à ces méditations « les actes du drame divin ». Elles ont été composées pour des prêtres, mais les chrétiens et les religieux pourront en faire aisément la transposition à leur personne. Animé d'un grand idéal, G. Brillet possède l'art de le communiquer aux autres. Son livre est à recommander. — J. D.

Pastorale et prédication

Mystères chrétiens et Action jociste. Pâques. Pentecôte. Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 19 × 14 cm., 220 p. Prix : 510 frs. — P. Barrau. — *Quand les ouvriers prient.* Coll. Eglise et Monde ouvrier. Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 19 × 14 cm., 244 p. Prix : 480 frs. — On ne perdra pas son temps à lire ces deux beaux livres, moins encore à méditer les témoignages humbles et vrais qu'ils recueillent et encadrent de sobres et judicieux commentaires. Ils révèlent ce qu'est la vie de la J.O.C., la vie spirituelle profonde et réelle qui s'éveille chez de jeunes ouvriers (longtemps avant qu'ils n'aient découvert le sens de la messe dominicale et l'autorité maternelle et divine de l'Eglise qui nous y appelle). Ils retracent les difficultés, les progrès, les échecs, les recommencements de l'apostolat jociste. On peut y apprendre beaucoup sur les méthodes de l'apostolat en milieu ouvrier, sur la direction de conscience qui a, elle aussi, ses méthodes, sur la nature, les difficultés, les moyens qui aident la prière. Bien plus, le second d'entre eux peut apprendre à prier. Certains témoignages sont un peu intellectuels ; les rapprochements entre tel trait de l'action jociste et tel mystère chrétien sont plus d'une fois artificiels. Mais ces imperfections sont sans importance. La méditation de ces livres révèle, disions-nous, ce qu'est la J.O.C. Elle permet même d'entrevoir ce qu'elle deviendra plus pleinement, dans la mesure où elle s'ouvrira davantage encore à l'action de Dieu, où elle adhérera de plus en plus fortement, par la foi, à notre sainte Mère, l'Eglise hiérarchique : non pas seulement d'humbles et magnifiques équipes chrétiennes de jeunes militants qui, de tout leur cœur, veulent laisser le Christ vivre en eux et travailler par eux, — mais l'humble et toute-puissante équipe de l'Eglise rayonnant de la force d'unité de Dieu lui-même, là où ne rayonnent encore aujourd'hui que les équipes jocistes. Profondément intégrée dès maintenant à la vie de l'Eglise, la J.O.C. ne l'est pas encore assez. Elle n'est pas encore assez transparente à l'Eglise. Elle n'est pas encore et ne sera jamais assez l'Eglise. En révélant au lecteur la vie divine qui déjà fermente en elle, ces deux livres révèlent que la J.O.C. n'est encore qu'un printemps où les fleurs se fanent pour que les fruits passent leur promesse. Ils révèlent aussi comment et à quel prix nous permettrons à Dieu lui-même de tenir la promesse que, depuis plus de trente ans, il a déposée dans la fleur de la J.O.C. — A. H.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ALBERS D., O.M.I. — *Beschouwingen over apostolische vroomheid.* 3 vols, De Panne, Uitg. « Voorposten », 1954, 64, 64 et 64 p.

ALLMEN (VON) J.-J. — *La vie pastorale.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 80 p. 3 frs.

Aspects de la dialectique. II. Paris-Bruges, D. D. B., 1956, 380 p. 1.500 fr. fr.

BARTH K. — *L'humanité de Dieu.* Genève, Labor et Fides, 1956, 56 p. 2,60 frs. — *Kurze Erklärung des Römerbriefes.* Munich, Kaiser, 1956, 226 p. 10,80 marks. — *Petit commentaire de l'Ep. aux Romains.* Genève, Labor et Fides, 1956, 172 p.

Bible (La) Vivante. La Table Ronde. Paris, Plon, 216 p. 300 frs.

BINET N. — *Le Notre Père ou la « prière du Seigneur ».* Paris-Tours, Mame, 1956, 32 p. 435 frs.

BLANADET C. (Chan.). — *A votre appel Seigneur...* Rodez, Maison du livre, 1956, 160 p. 450 frs.

BLANCHET (S. Exc. Mgr). — *Absence et Présence de Dieu.* Paris, Spes, 1956, 206 p. 400 frs.

BRETON St. — *Conscience et intentionnalité.* Lyon, Vitte, 1956, 292 p. 1.300 frs.

BRILLET G., Orat. — *Le Sauveur.* I. Paris, La Colombe, 1956, 210 p. 800 frs.

BULTMANN R. — *Marburger Predigten.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, VIII-226 p. 6,80 ou 9,80 marks.

CALVET J. — *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon.* Paris, del Duca, 1956, 477 p. 1.800 frs.

CAPMANY CASAMITJANA J., Pbro. — *La resurrección del Señor.* Barcelone, Seminario Conciliar, 1956, 110 p.

CAYRÉ F., A.A. — *Spirituels et mystiques des premiers temps.* Paris, A. Fayard, 1956, 124 p. 300 frs.

CHANSON P. — *Le Corps du Prêtre et sa consécration.* Paris, Edit. du Levain, 1956, 62 p. 240 frs.

CHEVROT (Mgr). — *Sous le figuier.* Paris, Edit. de l'Orante, 1956, 220 p. 510 frs.

COLSON J. — *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles.* D. B., 1956, 384 p. 180 frs b.

CORTE N. — *Saint Pierre est-il au Vatican?* Paris, Fayard, 1956, 154 p. 400 frs.

CULLMANN O. — *Urchristentum und Gottesdienst.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 120 p. 8,50 frs.

DAUJAT J. — *La grâce et nous chrétiens.* Paris, A. Fayard, 1956, 124 p. 300 frs.

DELHAYE Ph. — *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard.* Louvain, Nauwelaerts, 1957, 120 p.

DEROO A. (Abbé). — *Lourdes cité des miracles ou marché d'illusions.* Paris, A. Fayard, 1956, 224 p. 500 frs.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Fasc. XXII-XXIII. Paris, Beauchesne, 1956, col. 1089-1664.

DOBRACZYNSKI J. — *Les montagnes de la nuit.* Mulhouse, Salvator Tournai, Casterman, 1956, 292 p. 120 frs b.

DOMINIQUE DE SAINT-DENIS, O.F.M.Cap. — *L'Eglise catholique au Canada.* Montréal, Edit. Thau, 1956, XIV-270 p. 3 $.

Enkainia. Hrsg. v. H. EMONDS, O.S.B., Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1956, 380 p. 28 marks.

Esercizi (Gli) spirituali. Florence, Libr. Edit. Fiorentina, 1956, 384 p. 950 lires.

« Est-il vrai que?... » Coll. Bruxelles, Œuvre des tracts, 1956, 5 frs par brochure. 4. A. MINON. *L'Eglise a fait de la Vierge un Dieu.* 17 p. — 5. Fr. WEYERGANS. *L'on peut tout voir.* 16 p.

« Figures Bibliques ». Coll. Bruxelles, Œuvre des tracts, 1956, 5 frs par brochure. 3. A. GELIN. *Jérémie.* 16 p. — 4. R. POELMAN. *Abraham.* 17 p. — 5. J. STEINMANN. *Job.* 13 p.

FILAS Fr. L., S. J. — *Joseph most Just.* Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1956, XII-142 p. 3,50 $.

FISCHER H. — *Die Aktualität Plotins.* Munich, Beck, 1956, VIII-218 p. 18 marks.

FLEURY M. et HENRY L. — *Des registres paroissiaux à l'histoire de la population.* Paris, Inst. Nat. d'études démographiques, 1956, 84 p. 450 frs.

GILEN L., S. J. — *Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes.* Meisenheim am Glan, A. Hain, 1956, 150 p. 14,40 ou 16,80 marks.

GORÉ J.-L. — *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources.* Paris, P.U.F., 1956, 316 p. 850 frs.

GROSS H. — *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament.* Trier, Paulinus Verlag, 1956, XVIII-186 p. 19,80 m.

GUINDON R., O.M.I. — *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin.* Ottawa, Edit. de l'Univ., 1956, 360 p. 5 $.

GUITTON J. — *Jésus.* Paris, Grasset, 1956, 448 p. 750 frs.

HAMMAN A., O.F.M. — *L'apostolat du chrétien.* Paris, Plon, 1956, 236 p. 750 frs.

HAUSMANN Fr. — *Reichskanzlei und Hofkapelle unter Heinrich V. und Konrad III.* Stuttgart, Hiersemann, 1956, XXXII-352 p. 42 marks.

HEER Fr. — *Quellgrund dieser Zeit.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1956, 264 p. 14,80 frs.

HENDECOURT (D') M. M. — *La perfection de l'amour d'après sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* Paris, Nouv. Ed. Lat., 1956, 144 p. 400 frs.

HENLE R. J., S. J. — *Saint Thomas and Platonism.* La Haye, M. Nijhoff, 1956, XXIV-488 p. 30 florins.

IGLESIAS E., S. J. — *De Deo Creationis Finem Exsequente.* Mexico, Buena Prensa, 1951, 310 p. 25 Dlls.

JALABERT H., S. J. — *Histoire d'un siècle. La Congrégation des Sœurs des Saints-Cœurs de Jésus et de Marie au Liban et en Syrie. 1853-1953.* Beyrouth, Rue des Saints-Cœurs, 1956, 196 p.

JÉREMIAS J. — *Jésus et les païens.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 72 p. 4,70 frs.

JOURNET P., O.P. — *Le Je crois en Dieu.* Paris-Tours, Mame, 1956, 32 p. 435 frs.

KIERKEGAARD S. — *Randbermerkungen zum Evangelium.* Munich, Kösel, 1956, 122 p. 6,80 marks.

KOTHEN R. — *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII,* 1953-1954. Saint-Maurice, Edit. Saint-Augustin, 1956, 744 et 642 p. 1.800 et 1.560 frs fr.

KREIN D. — *Une femme en blanc.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1957, 232 p. 90 frs b.

LAGARDE (DE) C. — *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* I. Louvain, Nauwelaerts, 1956, XII-217 p. 180 frs.

LEFEBVRE G., O.S.B. — *La grâce de la prière.* Bruges, D.D.B., 1956, 140 p. 48 frs b.

LÉON-DUFOUR X., S. J. — *Concordance des évangiles synoptiques.* Tournai-Paris, Desclée & C^ie^, 1956, 20 p., 3 dépliants. 65 frs.

LEROY A. — *Naissance de l'art chrétien des origines à l'an mil.* Paris, A. Fayard, 1956, 124 p. 300 frs.

MAURIS E., SCHREY H. H., SIMON P. H., MARCEL G. et BONNARD P. — *L'athéisme contemporain.* Genève, Labor et Fides, 1956, 106 p.

MERTON Th. — *Marthe, Marie et Lazare.* Paris, D. D. B., 1956, 148 p. 54 frs b.

Missionnaire (Le). Lyon, Procure des Missions africaines, 1956, 102 p.

MOLLAT G. — *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378) relatives à la France extraites des registres du Vatican* par L. MIROT, H. JASSEMIN et J. VIELLIARD. Fasc. 4. Paris, de Boccard, 1955, VIII p., col. 735-1264.

NIBAULT M. — *Le Christ notre vie.* Paris, E. Belin, 1956, 352 p.

NICOLAS DE CUSE. — *Die Kalenderverbesserung.* Heidelberg, F. H. Kerle, 1955, LXXX-132 p. 14,80 marks.

NIEDER L., C.SS.R. — *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen.* Munich, K. Zink, 1956, XVI-152 p. 15 marks.

NÖTSCHER Fr. — *Zur Theologischen Terminologie der Qumran-Texte.* Bonn, Hanstein, 1956, 202 p. 22,50 marks.

NYGREN G. — *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1956, 308 p. 19,80 marks.

OHM Th. — *Ruhe und Frömmigkeit.* Cologne-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1955, 122 p.

PANNETON G. (Chan.). — *Le ciel ou l'enfer.* II. Paris, Beauchesne, 1956, 276 p.

PFLIEGLER M. — *Prêtres et sacerdoce.* Paris, Mame, 1956, 402 p. 930 frs.

PHILOXÈNE DE MABBOUG. — *Homélies.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 564 p. 1.200 frs.

PIAULT B. — *Le mystère du Dieu vivant un et trine.* Paris, A. Fayard, 1956, 126 p. 300 frs.

PIERRE (Abbé). — *Vers l'homme.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 176 p.

PLOTIN. — *Schriften.* Übersetzt v. R. HARDER. Band I. Hambourg, F. Meiner, 1956, XII-584 p. 38 ou 45 marks.
RÉTIF A., S. J. — *Les héritiers de S. Fr. Xavier.* Paris, Fayard, 1956, 190 p. 400 frs.
RIAUD A., C.S.Sp. — *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes.* Paris, Spes, 1956, 174 p. 300 frs.
RICHARD A. — *La mission méconnue de la justice pénale.* Paris, Levain, 1956, 94 p.
ROUSSEL J. — *Déontologie coloniale.* Namur, Wesmael-Charlier, 1956, 416 p.
SCHNEIDER R. — *Saint Jean.* Bruges, D. D. B., 1956, 20 p., 33 grav., 48 frs relié.
SCHOLL R. — *Das Gewissen des Kindes.* Stuttgart, Hopprokrates-Verlag, 1956, 160 p. 8,20 marks broché; 10,80 marks relié.
SCIACCA M. F. — *La filosofia morale di Antonio Rosmini.* Rome, Fr. Bocca, 1956, 238 p. 1.200 lires.
— *Saint Augustin et le néoplatonisme.* Louvain, Nauwelaerts, 1956, 70 p. 65 frs.
Scriptoria medii aevi helvetica. T. VII. Hrsg. u. bearb. v. A. BRUCKNER. Genève, Roto-Sadag, 1955, 152 p. de texte et LX planches.
SEGARRA Fr., S. J. — *Iglesia y Estado.* Barcelone, Balmes, 1956, 168 p.
SIMONEAUX H. J., O.M.I. — *Spiritual Guidance and the Varieties of Character.* New-York, Pageant Press, 1956, VIII-248 p. $ 5.00.
SIRONVAL A. — *Du vivant concret à la connaissance et à l'amour de Dieu.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 198 p. 75 frs belges.
SPEYR (VON) A. — *Christlicher Stand.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1956, 208 p. 14,80 frs. — *Korinther I.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1956, 578 p. 25 frs.
STEINMANN J. — *La critique devant la Bible.* Paris, Fayard, 1956, 124 p. 300 frs.
STRACK H. L. et BILLERBECK P. — *Kommentar zur Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* 5 tomes en 6 volumes, 2e édit. Munich, C. H. Beck, 1956, VIII-1055, X-867, VIII-857, VIII-VI-1323 et XII-101 p. 313 marks.
TAMISIER R. — *La Bible Livre de prière.* Paris, A. Fayard, 1956, 326 p. 900 frs.
TAYLOR V. — *The Epistle to the Romans.* Londres, Epworth Press, 1955, 100 p. 8 sh. 6 d.
TERTULLIAN. — *Treatise on the Incarnation.* Edit. E. EVANS. Londres, S.P.C.K., 1956, XLIV-198 p. 32 sh. 6 d.
THÉVENAZ P. — *L'homme et sa raison.* I. *Raison et conscience de soi.* II. *Raison et histoire.* Neuchâtel, La Baconnière, 1956, 328 et 192 p. 12 et 8 frs.
THURNEYSEN E. et BARTH K. — *Méditations pour le temps de Noël et pour le temps de Pâques.* Genève, Labor et Fides, 1956, 136 p.
TODD J. M. — *The Springs of Morality.* Londres, Burns & Oates, 1956, VIII-328 p. 30 sh.
TROCHU Fr. (Mgr). — *Sainte Bernadette.* Textes et légendes. Photos de L. von Matt. Paris-Bruges, D. D. B., 1956, 300 p., 200 hors-texte, 240 ou 300 frs.
Un guide : Gaston Frommel. Pages choisies. Genève, Labor et Fides, 1956, 290 p.
VAN DORP Chr. M. — *Maagdelijkheid.* Romen en Z., 1956, 128 p. 80 frs.
VAN IMSCHOOT P. — *Théologie de l'Ancien Testament.* II. Tournai, Desclée et Cie, 1956, X-344 p.
Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier par les Bénédictins de Paris. XII : *Décembre.* Paris, Letouzey, 1956, 882 p. 2.000 frs.
VITTOZ (Dr). — *Notes et Pensées.* Paris, Edit. du Levain, 108 p.
WALGRAVE J.-H., O.P. — *Newman. Le développement du dogme.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 398 p. 150 frs. b.
WALKENBACH A. — *Der Glaube bei Karl Barth.* Limburg, Lahn-Verlag, 1955, 96 p. 12 marks.
WINTERSWYL A. — *La Résurrection.* Paris, D. D. B., 1956, 12 p. 34 grav.
WU J. C. H. — *Le Carmel intérieur.* Tournai, Casterman, 1956, 232 p. 84 frs.
ZIENER G., O.M.I. — *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit.* Bonn, P. Hanstein, 1956, 166 p. 19,80 marks.
ZIMMERLI W. — *Das Alte Testament als Anrede.* Munich, Chr. Kaiser, 1956, 106 p. 6 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*